

فہرست

پیش لفظ	1
مرزا غالب اور نظریۂ وحدت الوجود	2
مرزا غالب کی جالیات	3
مرزا غالب کا کلام مثبت	4
خواجہ فرید کی عشقیہ شاعری	5
ذرائع	6
شریک	7
فلاسفہ تاریخ	8
کافکا	9
تخلیق فن	10
فن اور شخصیت	11
فن اور کاریگری	12
تنزل پذیری کا مفہوم	13
مطالعہ فلسفہ	14

پیش لفظ

میری علمی زندگی کا آغاز تدریس اور ادب کے مطالعے سے ہوا تھا گورنمنٹ کالج لاہور میں مجھے
 یخند باوق اور علم دوست اساتذہ سے فیضِ بابِ ہونے کا موقع ملا اور لکھنے لکھانے کی تحریک تشرین ہوئی اس
 زمانے میں (۱۹۳۴ - ۱۹۳۵) مختصر اذکار لکھنے کا شوق عام تھا چنانچہ میں نے بھی کچھ مختصر اذکار لکھے جو
 "ہمایوں" میں شائع ہونے لگے۔ اسی زمانے میں مجھے "دنیا کی بہترین کتابوں کی ایک فرستادہ گئی جس میں تالیف
 "تیشیل" ناول وغیرہ کے علاوہ فلسفہ، نفسیات، تعلیمی مذہب، علمِ انسانی اور عالمی تنبیہ کی کتابیں بھی
 شامل تھیں ان کتابوں کے حصوں اور ان علوم کی فہم میں کئی سال بیت گئے اور میری علمی دلچسپیوں کو دوسرے
 وسیع تر مہمات پر مائل کیا جس مطالعے کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا کہ میں اضافہ فریسی سے دست کش ہو گیا اور اپنے لئے علمی
 تحقیق کا میدان منتخب کر لیا اگرچہ مشتمل تھیں برسوں میں مختلف علمی موضوعات پر میرے پیروں مقالات اور مختصر
 مضامین شائع ہو چکے ہیں جن کی ابھی خاصی تعداد میرے پاس محفوظ بھی نہیں ہے۔ مقالات جلال پوری
 نے مقالات کا سہارا انتخاب ہے جس میں پیرا کا پیرا فکر و فن کے اظہار و افکار کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش
 کی گئی ہے۔ ان کے ساتھ کچھ مختصر مضامین شامل کر دیئے گئے ہیں۔ ذاتی طور پر مجھے اردو کے اسلوب بیان اور
 عربی کے اسلوب بیان نے متاثر کیا ہے۔ اردو مختصر اور سادہ الفاظ میں اظہارِ مطلب کا قابلِ مبالغہ اور جڑیں
 کا صوفیانہ بیروہ ہے کہ بہت کم و کسی موضوع کے ہر پہلو پر ہر گوشے کا پوری طرح احاطہ نہیں کر سکتے اور اس
 پر علم نہیں اٹھاتے۔ میں نے حتی المقدور تحقیق کے تقاضے پورے کرنے کی کوشش کی ہے اور طالبِ علم سادہ
 ذوقِ شمس کو برقرار رکھا ہے۔ زندگی نے وفا کی اور محنت سادہ ہونے تو مقالات کا دوسرا انتخاب بھی
 نذرِ قارئین ہو گا۔

مرزا غالب اور نظریہ وحدت الوجود

گزشتہ صدی کے دوران میں مرزا اسد اللہ خاں غالب کی شاعری اور شخصیت پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن ناقدین غالب میں یہ نزاع ابھی تک جاری ہے کہ غالب کو فلسفی شاعر مانا جائے یا محض شاعر قرار دیا جائے۔ اسی قسطنطنیہ سمجھا جانے یا رعبانی تسلیم کیا جانے جہاں تک غالب کے تصور وحدت الوجود کا تعلق ہے۔ اس پر کوئی جامع بحث نہیں ملتی نہ اس مسئلے کے تاریخی و تحقیقی پس منظر میں غالب کی ترمیم وجودی کا ذکر کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم مرحوم نے اہل اس موضوع پر جو کچھ لکھا ہے نہایت دل نشیں اور پرمغز ہے لیکن انھوں نے بھی بے حد اختصار سے کام لیا ہے اور ان آئندہ میں اس نظریے کا تا بعد در احاطہ کر کے غالب کے وجودی افکار کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

وحدت الوجود یا ہمہ ادست کا تاریخی و ارتقائی جائزہ لینے سے پہلے اس امر کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے کہ سرین کا تصور ابتدا ہی سے آریائی اقوام کے فکر و نظر سے مخصوص رہا ہے۔ قدماے یونان و ہندو ایران اپنے اپنے رنگ میں مہشی مطلق کے سرین پر حکم عقیدہ رکھتے تھے۔ دوسرے الفاظ میں ان کا ابدعایہ تھا کہ مہشی مطلق یا خدا کائنات سے ماورائیں

ہے بلکہ اس میں ہر کیس طاری و مادی ہے۔ مجموعیت ہر مزد اور اہرمن کی دُنی پر مبنی ہے۔ ہر مزد نور اور خیر کا منظر ہے جو تاریکی اور شر کے مبداء اہرمن کے خلاف رزم آراء ہے۔ اس اہلیات کے دوش بدوش ایران قدیم میں اشراق کا تصور بھی ملتا ہے۔ جس کے شارحین فرشاد سب اور جاما سب کا ذکر شیخ الاشراق سہروردی مقتول نے حکمت الاشراق میں کیا ہے۔ ایرانی اشراقیین کہتے تھے کہ کائنات کے اصول ترکیبی انوار مجرّدہ ہیں۔ یزدان پاک نورالانوار ہے۔ انوار مجرّدہ اس نورالانوار اور مادی کائنات کے درمیان ضروری واسطے میں جن کے توسط سے مادی اشیا عالم وجود میں آتی رہتی ہیں۔ نورالانوار وجود باقذات ہے۔ اور مادی کائنات نمود ہے۔ ان کے خیال میں جلد مظاہر کائنات نورالانوار کی تجلیاں ہیں۔ اور کثرت اعتباری کا وجود اسی وحدت حقیقی سے ہے۔ کائنات ہستی مطلق کا پرتو ہے۔ اور اصل کے بغیر پرتو کا وجود قائم نہیں رہ سکتا۔ ایرانی اشراق کی اس روایت کی شیخ الاشراق شهاب الدین سہروردی مقتول نے نئے نئے سرے سے ترجمانی کی اور اسلامی عقائد سے اس کی تطبیق کی کوشش کی۔

ہندوؤں کے سریانی افکار منتشر صورت میں اُپنشدوں میں موجود تھے۔ شکر نے یہ بات سونزی تشریح وحدت وجود کے رنگ میں کی اور انہیں منطقی ربط و تسلسل بخشا۔ مہمان اور اعدائے کے تصورات ابتدائی صورت میں بگ وید میں بھی ملتے ہیں۔ اس میں کہا گیا ہے۔

”ایک اگنی ہے جو بہت سی جگہوں کو روشن کرتی ہے۔ ایک سور یہ ہے جو سب پر چلتا

ہے۔ ایک اُشا ہے جو ان سب کو سوز کرتی ہے۔“

شکر نے کہا کہ برہمن نرگن نراکار (بچوں بچوں) ہے۔ انتریا می (کائنات میں سرایت کئے ہوئے) ہے۔ برہمن کائنات ہے اور کائنات برہمن ہے۔ کائنات برہمن سے اس طرح صاؤ ہوتی جیسے کڑی سے جالا یا آگ سے تپش صادر ہوتی ہے جس طرح تپش آگ سے جدا نہیں ہے

لے Monism: احدیت کا مطلب ہے مظاہر کائنات کی توجید ایک ہی اصل اصول سے کرنا۔

ہندو اسے اودیت (وہ ت ہوا) کہتے ہیں

اسی طرح کائنات بھی برہمن سے جدا نہیں ہے۔ عالم ظواہر ہمارے حواس کا فریب ہے۔ اصل برہمن ہے ماسوا یا بے نیرنگ فطر ہے۔ اودیا (جہالت) ہے۔ برہمن سے علیحدہ خارجی عالم کا کوئی وجود نہیں ہے۔ شکر کے اس نظریے کو اودیت (احدیت) بھی کہتے ہیں۔ وہ برہمن اور آتما کو واحد الاصل مانتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ آتما حواس کے فریب میں اگر عالم ادی کو حقیقی سمجھنے لگتی ہے اور دکھ بھوگتی ہے۔ اس دکھ سے نجات کی صورت یہ ہے کہ انسان تجرد اور دھیان (مراقبہ) سے کام لے کر خارجی عالم کے طغسم و فریب کا پردہ چاک کرے۔ اس طرح اس کی آتما پر یہ انکشاف ہو گا کہ شت قوم اسی (تو وہ ہے) اور وہ برہمن میں فنا ہونے پر قادر ہو جائے گی۔ یہی فنا موکش ہے نجات ہے اور یہی ہر ذی شعور کی حقیقی منزل ہے مسلمانوں کے اکابر صوفیہ میں منصور ملاح ہندی فلسفے سے متاثر ہوئے جیسا کہ ان کی کتاب الطوائف سے معلوم ہوتا ہے انھوں نے ہندوستان کا سفر کیا تھا۔ ان کے واسطے سے تنازع اور علوں کے افکار باطنیہ کے تصوف میں داخل ہونے ویدانت اور صوفیہ چشتیہ کی توحید و جدی میں ماثت پائی جاتی ہے اور اسی بات میں ہندوستان میں چشتیہ کی ہمہ گیر مقبولیت کا راز چھپی ہے۔ داراشکوہ چشتیہ مشائخ سے فیض یاب ہوا تھا وحدت الوجود کی تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے۔

» فارغ و مروت، شاہد و مشہود، محبت و محبوب، طالب و مطلوب، تجزیک ذات غیبت ہر کہ تجزیک ذات است معدوم محض است۔«

وحدت وجود کی اس سے زیادہ جامع تعریف راقم کی نظر سے نہیں گزری۔ وجود کے جس نظریے نے مسلمانوں کے وجودی تفلسف و تصوف کو سب سے زیادہ متاثر کیا وہ یونانی فلسفہ کی مشابہت اور اشراق کی روایات ہیں۔ یونانی ہریت کا بانی فیثاغورس (۵۰۰ - ۴۳۰ ق م) ہے جو ماریٹ مت کا ایک مصلح تھا۔ ماریٹ مت ابتداء میں شراب کے دیوتا ڈائیونیس کی پوجا سے متعلق تھا۔ جسے تھریسی

کی ایک نیم تاریخی شخصیت۔ عارفیوں نے پھیلا یا۔ عارفیوں ایک بالکال گویا اور صاحب حال
 صوفی تھا۔ اس کے پیرو زندگی کو دکھ اور عالم مادی کو زنداں سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ
 آدمی پیدا ہوتے ہی جہنم چکر میں پھنس جاتا ہے۔ جس سے نجات پانے کے لئے ریاضت فردی
 ہے۔ (نوری معنی) تطہیر یعنی مدح اپنے آپ کو مادی سے کی تلاش سے
 کیے پاک کر سکتی ہے) Theory (نوری معنی) پر جوش قہقہہ۔ بس حالت میں
 روح انسانی پاک ہو کر جہنم چکر سے نجات پاتی ہے) اور Ehtusiasm

(نوری معنی) خدا کا کسی میں مل کر جانا) کی تراکیب عارفی سیرت پسندوں سے یادگار ہیں۔
 فیثا فورس چند منتخب طلبہ کو سب سے الگ تھلگ بٹھا کر عرفان و سلوک کی تعلیم دیتا تھا۔
 اس لئے انھیں Esoterici (باطنی) کہا جانے لگا۔ فیثا فورس جہنم چکر
 اور تخاصیخ ارواح کا قائل تھا۔ وہ کہتا تھا کہ ہم اس دنیا میں اجنبی ہیں۔ جسم روح کا مزا
 ہے۔ سچا فلسفی وہ ہے جو جہنم چکر سے نجات پائے۔ لفظ فیلسوف (دانش دوست) اسی
 کا وضع کیا ہوا ہے۔ اس کے پیرو روح کو جسم کی قید سے نجات دلانے کے لئے فلسفے
 کا مطالعہ کرتے تھے۔ افلاطون کا یہ خیال فیثا فورس ہی سے ماخوذ ہے کہ عالم ازل وابدی
 صرف عقل استدلالی ہی پر منکشف ہو سکتا ہے اس تک محسوسات کی رسانی نہیں ہو سکتی یہ
 خیال افلاطون سے لے کر بیگل تک تمام شالیت کا سنگ بنیاد ہے۔

قدائے یونان میں پارمی نائیس (یا علی نے سب سے پہلے وجود کی باہت پر
 تفصیل سے بحث کی۔ ابتداء میں وہ فیثا فورس کا پیرو تھا، اس نے دعویٰ کیا کہ وجود ہی
 قطعی حقیقت ہے۔ سو اس کا عالم فریب نگاہ ہے۔ اور ظواہر بد شکل ہے۔ وجود عدم سے
 پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس لئے وجود کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔ کسی شے کو تغیر نہیں ہونے
 اور ہر شے اپنے اصل پر قائم ہے۔ پارمی نائیس سے حقائق و ظواہر یا بہت نیست ناست
 بہت نا کی تفریق شروع ہوئی۔ جو کائنات کے فلسفے میں نقطہ عروج کو پہنچ گئی۔ وہ کثرت

کی بنائش اور حرکت کے ساتھ زمان و مکان کے خلا کو بھی جو اس کا فریب جانتا ہے اور کہتا ہے کہ جو ہے وہ ٹھوس ہے اس لئے شیس کے خیال میں پارمی نائڈ کسی مادیت پسند ہے۔ فزیک تھقی کہتا ہے کہ پارمی نائڈ میں وحدت وجود کا قافی ہے۔ کیونکہ اس کا قول ہے کہ کائنات خدا ہے۔ اور یہ خدا خاص روح نہیں ہے۔ بلکہ زندہ فطرت (نیچر) کا دوسرا نام ہے۔ وہ دوسرے یونانی فلاسفہ کی طرح فطرت کو زندہ سمجھتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ فکر اور وجود ایک ہی ہیں۔ جس پر فکر نہ کیا جاسکے وہ موجود نہیں ہو سکتا۔ اور جو موجود نہ ہو اس پر فکر نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے الفاظ میں فکر اور وجود واحد الاصل ہیں۔ حقیقت واحد باشعور ہے۔ اس میں تغیر ناکن ہے۔ تغیر کا اساس میں حیات سے ہوتا ہے۔ اس لئے تغیر فریب نظر ہے۔ حقیقت واحد کا آغاز ہے نہ انجام ہوگا۔ کتاب ہے کہ صرف وجود ہے۔ نادرہ کمیں نہیں ہے۔ وجود ساکن ہے۔ ہر کمیں مجید ہے۔ پارمی نائڈ میں کی یہ سکون مابعد الطبیعیات بعد میں افلاطون کی مشابہت اور اس کے واسطے سے صورتیہ وجودیہ کی انبیات کا اصل اصول بن گئی۔ ایاطی فلسفہ احدیت کا ہے۔ کیوں کہ اس میں کائنات کی توجیہ و تشریح ایک ہی اصول سے کی گئی ہے۔ بعد میں سپینوزا، بارکلی اور ابن عربی کے افکار میں یہ احدیت مختلف صورتوں میں نمودار ہوتی رہی۔ یاد رہے کہ احدیت خدا کے شخصی تصور روح کی بقا اور قدر و اختیار کی نفی کرتی ہے۔ تمام اشیاء کے اصلاً ایک ہونے کا انکشاف کر کے ایاطی فلسفے نے اشراق کو دستہ وجود اور مشابہت کو احدیت کے تصور سے روشناس کرایا۔

پارمی نائڈ میں کا نظریہ وجود افلاطون کی مشابہت کی اساس ثابت ہوا۔ افلاطون کہتا ہے کہ وہ عالم جس کا ابدراک ہم اپنے حواس سے کرتے ہیں غیر حقیقی ہے۔ عالم امثال حقیقی ہے۔ امثال ازل و ابدی اور غیر متغیر ہیں۔ ان کی ترتیب منطقی ہے۔ سب سے اعلیٰ و اکمل غیر مطلق

فطرت (نیچر) کے زندہ ہونے کا یہی خیال دروز و رتھ کے روحانی شری تصوف کا اصل اصول ہے۔

ہے جو سب کا مبداء ہے۔ افلاطون کائنات کو اخلاقیاتی عقلیاتی کل مانتا ہے اور کہتا ہے کہ حقیقت اولے یا وجود مطلق کا ادراک صرف عقل استدلالی سے ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ افلاطون کے امثال کائنات کے اصول اول ہیں مستقل باقذات جو اہر میں اس کے خیال میں صرف فلاسفہ ہی عالم امثال کا ادراک کر سکتے ہیں۔ عوام ظواہر کائنات کے ظہور میں الجھ کر رہ جاتے ہیں۔ اپنے مشہور مکالمے سمپوزیم میں افلاطون نے عشقِ آفاقی کا تصور پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عشق کا مطلق روزِ ازل سے حسنِ مطلق کے ساتھ رہا ہے۔ جب کوئی شخص عالم ظواہر میں کسی حسین کو دیکھتا ہے تو اس کی روح میں حسنِ مطلق کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جس کا وہ حسین سایہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حسن و جمال کے مشاہدے سے ہم پر وجودِ حال کی کیفیت چھا جاتی ہے۔

افلاطون کی مثالیت میں معقولات اصل ہیں محسوسات اُن کے عکس ہیں۔ عالم مثال سکونی ہے۔ تغیر و حرکت صرف عالم ظواہر میں ہے۔ زمان غیر حقیقی ہے۔ یعنی وقت کا نہ کوئی آغاز ہے اور نہ کوئی انجام۔ وقت کی گردش مستقیم نہیں بلکہ دو لابی ہے۔ کائنات ازل سے ہے اور اب تک رہے گی۔ خیرِ مطلق جسے وہ خدا بھی کہتا ہے واحد حقیقت ہے جس سے دوسرے امثال متفرع ہوئے ہیں۔ وہ خیرِ مطلق کو حسنِ مطلق کا نام بھی دیتا ہے کہ اس کے نظریے میں خیر اور حسن ایک ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ روح انسانی عالم ظواہر میں آکر مادے کی اسیر ہو گئی ہے۔ اور اپنے اصل ماخذ یعنی حسنِ مطلق کی طرف لوٹ جانے کے لئے ہمہ وقت بے قرار رہتی ہے۔ حسنِ مطلق کی کششِ ارواح کو اُن کے مبداء حقیقی کی یاد دلاتی رہتی ہے۔

افلاطون کی ذاتِ احدیتہ لا محدود اور مطلق محض ہے اور کائنات سے مادہ رہے۔ افلاطون اسے ایک کہنے میں بھی متردّد ہے کہ اس سے بھی تعدّد لازم آتا ہے۔ نظام کائنات کو برقرار رکھنے کے لئے چند ارواح ہیں جو ذاتِ احدیت اور کائنات کے درمیان واسطے کا کام دیتی ہے۔ لوگس اُن ارواح کا نمائندہ ہے۔ لوگس ذاتِ احدیت کی تہمتی ہے۔ جس سے

مظاہر کائنات اس طرح چھوٹے ہیں جیسے آفتاب سے شعاعیں۔ نور باطن یا اشراق سے ذات
احدیت کی معرفت حاصل ہوتی ہے عقل اس کا احاطہ کرنے سے عاجز ہے۔ افلاطون^{عقلیت}
اور ارسطو کا جامع ہے۔ اس کے اشراق نظریے کی بعد میں فلاطینوس نے تجدید کی اور نواشر^ت
یا نو فلاطونیت کی داغ بیل ڈالی

ارسطو اپنے استاد کی طرح مثالیت پسند تھا۔ اگرچہ اس کی مثالیت میں حقیقت پسندی کا
عنصر شامل ہے۔ وہ ہیئت عقل کو خدا کہتا ہے جو حقیقی لیکن غیر مادی ہے اور جس سے ابھی
تک کوئی ہیئت قبول نہیں کی۔ یہ اصطلاحات خالصتاً منطقی ہیں۔ کیونکہ ارسطو کے فلسفے
میں ہیئت اور مادہ ایک دوسرے سے علیحدہ کوئی وجود نہیں رکھتے۔ تمام اشیاء کی حرکت
خدا کی طرف ہے اور اشیاء اپنی تمکیم کے لئے اس کی طرف کشش محسوس کرتی ہیں۔ خدا
کامل و اکمل ہے۔ علت العلل ہے۔ وہ پہلا محرک ہے لیکن خود غیر متحرک ہے۔ خدا واجب الوجود
ہے کہ وہ اپنے وجود کے لئے کسی خیر کا محتاج نہیں ہے۔ باقی سب اشیاء ممکن بالذات میں
یعنی وہ کسی دوسری شے کے بغیر موجود نہیں ہو سکتیں۔ وجوب امکان کا یہ تصور بعد میں
فلاسفہ اسلام فداوی، ابن سینا وغیرہ کے افکار میں بار بار ابھرنا ہوا۔ ارسطو کا اساسی نظریہ
ہے کہ مادے کے بغیر ہیئت موجود نہیں ہو سکتی۔ اور خدا کو اس سے ایک ایسی ہیئت
کہا ہے جو بغیر مادے کے موجود ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ وہ موجود نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ
وہ حقیقت منطوق ہے۔ دراصل ارسطو کا خدا بھی افلاطون کے خدا کی طرح محض ایک منطقی اصطلاح
ہے اور غیر شخصی ہے۔ متاخرین میں میگلی نے جو فلسفہ ارتقاء پیش کیا ہے اس میں بھی خدا یا وجود
مطلق کائنات سے مقدم نہیں ہے۔ بلکہ کائنات کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ صورت پذیر ہو رہا ہے
وحدت وجود کی یونانی روایت رواقیین کے ہاں تکمیل کو پہنچ گئی۔ رواقیت کا بانی زینو
قرص کا رہنے والا فیثقی الاصل ایشیائی تھا۔ جو ایک رواق کے نیچے بیٹھ کر درس دیتا تھا۔ اس

کے پیروں میں ایک تئیس، ایکس آر سیکس اور سیکس نامور ہوئے۔ دو اقلیتیں کی طبیعت کا اصل اصول یہ تھا کہ کوئی غیر مادی شے موجود نہیں ہو سکتی، وہ کہتے تھے کہ علم صرف جسمانی حیات سے حاصل کیا جاسکتا ہے، اس لئے حقیقت وہی ہے جس کا اور اک حیات کے واسطے سے ہو، اس مادیت پر انھوں نے وحدت وجود کا پرندہ لگایا اور کہا کہ خدا روح عالم ہے اور مادی عالم خدا کا جسم ہے، روح عالم کو وہ آتش سمجھتے تھے، اور انسانی روح کو بھی آتش ماننے لگے تھے، ان کا کہنا تھا کہ جس طرح روح انسانی جسم میں سرایت کئے ہوئے ہے، اسی طرح آفاق آتش یا خدا کائنات میں طاری و ماری ہے، وہ خدا کو عقل مطلق بھی کہتے تھے لیکن روح کی طرح عقل کو بھی مادی سمجھتے تھے، ان کی تعلیم یہ تھی کہ کائنات میں ہر کیسے توفیق و تناسب ہے اور تمام مظاہر کائنات سلسلہ سبب و سبب میں جکڑے ہوئے ہیں، اس لئے انسان مجبور محض ہے، اپنے وحدت وجود کے عقیدے کے اثبات کے لئے وہ خدا کے اس نظریے سے استدلال کرتے تھے کہ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آسکتی، ظاہر ہے کہ جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آسکتی تو اس بات سے انکار کرنا پڑے گا کہ کائنات کو کسی شخصی خدا نے تخلیق کیا ہے یا خدا کے علاوہ کسی اور شے کا وجود بھی ممکن ہو سکتا ہے، اس لئے کائنات کو جس خدا تسلیم کرنا پڑے گا، دو اقلیتیں نے کائنات کو خدا کہہ کر بعد میں آنے والے وجودی حریف کے لئے اس بات کی راہ ہموار کر دی کہ وجود مطلق کو اللہ کہا جائے۔

فہم شراقت یا فہم طونیت کا شارح فلاطینوس دومن نثر ادب تھا، وہ ۲۰۴ء میں مصر کے ایک شہر فیکوپالس میں پیدا ہوا، فلسفے کی تعلیم انونیس سکاس سے پائی، تاریخ المخصیل ہو کر درس دینے لگا، فلاطینوس تہانی پسند، آزادہ رو، فقیر منش آدمی تھا اور اکثر مراقبے میں فرق رہتا تھا، اس کے فلسفے کا اساس خیال عقل کا تصور ہے، وہ کہتا ہے کہ ذات احدیت

سے بتدیج عقل روح اور روح انسانی اور مادے کا تزلزل ہونا سے مادہ وہ مادی سے
 جہاں آفتاب حقیقت کی شفا جس تہیں پہنچ پاتیں۔ تعمق و تفکر سے روح انسانی مادے
 کے تقرب سے آزاد ہو کر عالم بار کا سفر شروع کرنی ہے جسے شعور کہا جاتا ہے اس
 نظریے کو مسلمان حکمران اور صوفیہ نے، انصاف ادا ہونا، اور انجذاب (جذب ہونا یا تزلزل
 ہونا) کا نام دیا ہے فلاطینوس کہتا ہے کہ ذات احدیت سے عقل اور روح کا ہوا، سے
 ہوتا ہے جسے آفتاب سے نور چھینک پڑا ہے لیکن جس طرح نور کے انعطاس سے رنگ
 آفتاب تیار نہیں ہوا ایسے ہی عقل کے ہوا سے ذات احدیت تیار نہیں ہوں
 روح ملوی انسانی کاربطہ روح حل سے قائم ہوتا ہے جب کہ روح سفلی حواس سے
 قریب تر سے گناہ کا سرچشمہ اور مواد ہوں کامرین جاتی سے فلاطینوس نے اقلطون کے
 لوگس کو عقل اول کا نام دیا اور کہا کہ یہ نگویں عالم اور تخلیق آدم کا اصل سبب ہے
 اقلطون کی ابن فلاطینوس کے ہاں بھی انسانی زندگی کا مقصد و حودہ ہونا چاہیے
 کہ وہ اس سے اور اس کی دنیا سے لے کر ہونے کی کوشش کرے اس کوشش میں سب
 سے پہلے انسان کو اپنی روح ملوی و جسم اور حیاتیات کی مدد سے نکالت دنا ہو گا نکالت
 کے اس عمل کو وہ مصفیہ کا نام دیتا ہے اس کے بعد تعذر و تعمق کو روح کا نام دے
 روح بلا واسطہ عقل اول سے رابطہ استوار کر لیتی ہے جس سے روح و جہد کف
 سے کشادہ رہ جاتی ہے عالم سکونت ط میں اسے وقت و مدت کا وہاں نصیب ہونا
 سے اور وہ اس میں جذب ہو جاتی ہے۔

فلاطینوس کا زمانہ فلسفہ یونان کے زوال پذیر طبیعتی دور سے عقل رکھنا ہے جب
 مسیحائیں اس صاحب ہو رہی تھی، کبھی تمام سے خواہرانیست اور جہاں سے عقل کا
 شمار کیا اور فلسفہ یونان اور مسیح و فیروز کی کہانوں کی شریعتیں برآوردہ میں لکھیں۔

تاکہ فلسفہ یونان سے مسیحی عقائد کے اثبات کا کام لیا جاسکے۔ جب ارمون اور مائون کے زمانے میں دنیائے اسلام میں علوم و فنون کو فروغ ہوا تو تخران کے صاحبین اور افلاکیہ اور قضیبین کے عیسائیوں نے فو اثراتی کتابیں سریانی سے عربی میں منتقل کیں۔ اس طرح عرب حکماء فو اثراتی کے واسطے سے فلسفہ یونان سے آشنا ہوئے۔ افلاطون اور ارسطو کی جو اصل کتابیں ان تک پہنچیں ان پر بھی فو اثراتی شرحوں کے پردے پردے ہوئے تھے اور جو قرین مذہب ہونے کے باعث مسلمان حکماء میں بڑی مقبول ہوئیں۔ دنیائے اسلام میں فو اثراتیت کی ترجمانی الکنڈی، انوان الصفا، فارابی اور ابن سینا نے کی۔ مسلمان صوفیہ پر بھی فو اثراتیت کے اثرات بڑے دور رس ہوئے۔ پہلے ہم حکمائے اسلام کو ملیں گے۔

ابو یعقوب بن اسحاق الکنڈی معتزلہ العقیدہ تھا۔ وہ عالم اسلام میں فو اثراتیت کا پہلا ترجمان ہے۔ کنڈی مائون کے بیت الحکمت کا مترجم تھا۔ اس نے اہلیات ارسطو کے ترجمے کی تصحیح بھی کی۔ یہ کتاب فلاطینوس کی تالیف 'ایڈز' کی آخری تین جلدوں کا مختص تھا۔ جو نیمیاخ ایسوری نے لکھا تھا اور غلطی سے اہلیات ارسطو کے نام سے مشہور ہو گیا۔ کنڈی بھی اسے ارسطو کی ہی تصنیف سمجھتا رہا۔ اس کے بعد صدیوں تک مسلمان حکماء پر یہ حقیقت مشکف نہ ہو سکی کہ وہ جن افکار کو ارسطو سے منسوب کر رہے تھے وہ فی الحقیقت فلاطینوس کی تالیفات تھیں۔ اس طرح مسلم مشائخ (پیران ارسطو) کے نظریات میں نادانستہ فو اثراتیت بار پائی کنڈی نے اسکندرا فردوسیانی کی اس شرح کے ترجمے پر بھی نظر ثانی کی جو ارسطو کی کتاب النفس پر لکھی گئی تھی اس میں اسکندرا نے کرتے ارسطو کے نظریات کی ترجمانی نہ ہی فقط نظر سے کی تھی اور یہ ثابت کرنا چاہا تھا کہ ارسطو بقائے روح اور حیات بعد ممات کا قائل تھا۔ کنڈی نے روح کی بقا کے متعلق اسکندرا کے دلائل کو بصد شوق قبول کیا اور اسکندرا کی پیروی میں انھیں ارسطو سے منسوب کر دیا۔ اس طرح نام نہاد اہلیات ارسطو اور اسکندرا کی شرح النفس نے کنڈی کے نظام فکر کی تشکیل کی۔

معتزلی ہونے کے باعث کندی ذات باری کو کائنات سے ماوراء ماہما اس وقت کا جس کو ذات باری کائنات سے ماوراء ہو کر کس درخت کا باعث کیسے ہوئی اسے فلاطینوس کے تنزل و صعود میں مل گیا کندی نے اس تصور پر اسکندر افروسیانی کی عقل نقال کا اضافہ کیا اور پھر عقل نقال اور عقل شغفل میں جدا ہونا نام کی اسکندریہ کے عقل کی عقل سے گو نہ کا ذکر کیا تھا کندی نے کہا کہ جو عقل یعنی عقل نقال خارج سے عقل انسانی میں اندر زل سے عقل نقال نفس انسانی سے بے تعلق ہے اور ذات عدت سے براہ راست متعلق ہوئی ہے اس کا علم ہر ذات ذہن انسانی پر منحصر نہیں ہے

کندی نے نفس انسانی کے دو یو ثیر دے دیے عقل اور عقل شغفل۔ عقل نقال مشتق ہے اور مادے کی گرفت سے آزاد ہے عقل شغفل مادے سے محروم ہو کر صورت و ہر ہوتا ہے جس مادے کی فہم میں آکر بھی اسے مفہم حقیقی کی یاد ستانی دے سے مبارک ہے وہ روح حواد سے لے قید سے نجات پا کر اسے مفہم کی طرف لوٹ جاتی ہے عقل نقال اس میں ملک اب کی تیز پیدا کرتی ہے اور اسے اپنے مفہم کی طاقت و جرم لانے کی ہر سعی دیتی ہے یہ نفس انسانی میں بزوانی منحصر ہے جس کے عقل انسانی امور المخلوقات کہتا ہے عقل نقال خود ذاتی ہے کہ اس کی بقا کا اغشاء جسم انسانی پر جس سے کندی نے نظریہ عقل کو حود عدت سے بعد کے سلطان علماء سے اس کی تشریح و توضیح کی ہے یہ کتنا عقل حاصل ہو گا کہ عقل انسانی کا یہ نظریہ فلاطینوس کے بعد و تفصیل ہی کی ایک صورت ہے

نعلیم ثانی ابو نصر فارابی (۹۰۶-۹۵۰) مرو کے کتب فلسفہ سے تعلق رکھتا ہے اس کی گر بعد تالیف احصاء العلوم میں جہد معلوم مروجہ سبب منطق یا حساب طبیعت کیسیا و سیاسیات و غیرہ کا احاطہ کیا گیا ہے فارابی بھی کندی کی طرح انبیاء و رسل کو رسل کی تالیف سمجھتا ہے اس لیے وہ رسل کو صوفی کہتا ہے اثبات واجب الوجود میں اس نے رسل سے ہی استدلال کیا ہے اور ذات باری کو علت لعل کہا ہے رسل کی

طرح وہ وجود کی دو قسمیں کرتا ہے واجب بالذات اور ممکن بالذات۔ واجب بالذات باری تعالیٰ ہے۔ جو اپنے وجود کے لئے کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔ امر کے علاوہ جو کچھ بھی موجود ہے ممکن بالذات ہے۔ ذات واجب الوجود عقل محض ہے۔ نہ محض سے خود ہی۔ علم ہے خود ہی۔ عالم ہے۔ خود ہی معلوم ہے۔ واجب الوجود نے اظہار نفس کے لئے کائنات کی تکوین کی کائنات کا صدور واجب الوجود سے بتدریج ہوا۔ پہلے عقل اول صادر ہوئی اس کے بعد مدح کل کا صدور ہوا۔ واجب الوجود اور عقل اول خالصتاً روحانی الاصل ہیں۔ جب کہ مدح سفلی۔ بیوئے اور ادسے میں حیاتی علانی پیدا ہو گئے ہیں۔ یہ تصور ظاہراً نوابشرتی ہے۔ فارابی نے نظریۂ عقول میں اجتہاد بھی کیا ہے وہ عقول اربعہ کو اس طرح ترتیب دیتا ہے۔

۱۔ عقل بیرونی جو ایک فنی حکم کی صورت میں ذہن انسانی میں موجود ہے

۲۔ عقل بالفعل جو اس حکم کو بروئے کار لاتا ہے۔

۳۔ عقل نقال جس کا صدور ذات احدیت سے ہوا ہے اور جو خارج سے ذہن انسانی

میں وارد ہوتا ہے۔

۴۔ عقل مستفاد جو عقل نقال کے زیر اثر آمادہ کار ہوتا ہے

موت کے بعد عقل نقال اپنے اصل مبدہ کو لوٹ جاتی ہے۔ شخصی عقول جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہیں۔ اس سے معاد اور حیات بعد موت کا انکار لازم آتا ہے۔ ابن رشد نے بعد میں اس خیال کو وحدت عقل نقال کی صورت میں پیش کیا تھا۔

فارابی عقلیت پسند تھا۔ لیکن او آخر عمر میں عقوت کی طرف مائل ہو گیا اُس نے کہا کہ

مادی اشیاء اور محسوسات و مذکات سے بالاتر ایک عاقلہ عاقلہ ہے جس سے نفس انسانی اپنی تکمیل کو پہنچتا ہے۔ ذات باری خود عاقلہ ہے۔ کائنات کی حکمت کا باعث بھی عاقلہ ہی ہے۔ عاقلہ نے نظام کائنات میں توازن و تناسب قائم کیا ہے۔ عاقلہ انسان کی چشم بطن کو روشن کرتا ہے جس سے وہ ذات حقیقی کے مشاہدے کے قابل ہو جاتا ہے۔

اخوان الصفا ایرانی اہل علم کی ایک تہذیب جامعیت تھی جس نے مروجہ علوم پر ۱۵ رسائل لکھے۔ وہ فلسفے میں عقلیت پسند اور اہلیات میں فوایشرائی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا سے عقل فعال کا صدور ہوا جس سے روح کل متفرع ہوئی۔ روح کل سے حیوانی اور مہیولے سے مادی دنیا وجود میں آئی۔ روح کل تمام کائنات میں سراسیمت کئے ہوئے ہے۔ انسانی زندگی کا مقصد اول یہ ہے کہ روح کو مادے کے زخاں سے نجات دلانی جائے اور اسے دوبارہ روح کل میں ضم کر دیا جائے اس کے لئے دل کی پاکیزگی، تجرد گزینی اور فطرت و استغراق کی ضرورت ہے وہ کہتے تھے کہ سالک راہ اور طالب حق کو سراط کے استغناء، جناب تمسح کے ایثار نفس اور جناب علی مرتضیٰ کی شامت کو اپنے لئے نمونہ عمل بنانا چاہیے۔

ہسپانیہ کا ایک عالم دوست شخص مسلم بن محمد ابو قاسم المجریتی رسائل اخوان الصفا ہسپانیہ لے گیا جہاں ان کی اشاعت ہوئی اور مطالعہ فلسفہ کا شوق پیدا ہوا اخوان الصفا کی تعلیمات کے اثرات ابن باجہ سے بے کر ابن عربی تک کے افکار میں دکھائی دیتے ہیں۔

شیخ الرئیس بو علی سینا کا اہلیات نظریہ یہ ہے کہ ذات باری واجب الوجود ہے نہ مکان و زمان سے ماوراء ہے اور تمام وجود کا ماخذ و مبدع ہے چوں کہ ایک سے ایک ہی کا صدور ممکن ہے اس لئے ذات واجب الوجود سے عقل فعال کا صدور ہوا جس سے روح کل صادر ہوئی عقل فعال انسان کے نفس نامطہ اور نفس حیوانی میں رزق کرتی ہے۔ موت کے بعد عقل فعال مبدائے حقیقی کو لوٹ جاتی ہے شخصی روح جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے اعادہ معدوم محال ہے اس لئے حشر اجماد نہیں ہوگا۔ اس فوایشرائی نظریے کو ابن سینا نے شفا (عربی) اور دانش نامہ فارسی، میں شرح و مبسط سے بیان کیا ہے وہ افلاک کو قدیم مانتا ہے اور عدم سے تخلیق کا قائل نہیں ہے اس کی دلیل وہ یہ دیتا ہے کہ چونکہ ذات باری تخلیق کائنات کی علت العلل ہے اس لئے کائنات بھی قدیم ہے کیونکہ معلول کو علت سے مبدائیں کیا جاسکتا۔ دانش نامہ ملائی میں لکھا ہے۔

۰ واجب الوجود مجرد است اندادیت یغایت مجردی و ذاتیہ سے از خود محبوب

مست پس ہی مر خود را عالم است بلکہ عظم است ۰

جو علی سینا کے خیال میں انسانی مسرت کی انتہا یہ ہے کہ اس کی روح ذات واجب الوجود میں فنا ہو جائے۔ کہتا ہے۔

”خوش ترین خوش بختی و بزرگ ترین سعادت و نیک بختی یزید واجب الوجود است ۰“

اس پروردگارِ افعال کے لئے وہ عقل استدلال پر اعتماد کرتا ہے اور اس مقصد کے لئے صوفیہ کی ریاضت اور وجد و حال کو بے معرفت سمجھتا ہے۔ غازی کی طرح جو علی سینا نے بھی جنت پر قلم اٹھایا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ، شہیار اپنی تکمیل کے لئے ہمہ وقت کوشاں رہتی ہیں۔ اسی کوشش کا نام جنت ہے جس کی بدولت کائنات حسن ازل کی طرف حرکت کر رہی ہے حسن ازل کی جانب اس حرکت کا آغاز جمادات سے ہوتا ہے۔ پھر بندہ ریح نباتات، حیوانات اور انسان سے ہوتی برائی یہ حرکت حسن ازل کے افعال پر ختم ہو جاتی ہے۔

دنیل نے اسلام کا آخری بلند قامت فلسفی قاضی ابن رشد مسیحیہ کی خاک سے اٹھا۔ اسے ترجیح اور سطر کہا جاتا ہے۔ ابن رشد نے نظریہ عقول میں تفرق کیا ہے۔ اس سے پہلے عقل بیولانی کو شخصی و انفرادی سمجھا جاتا تھا۔ ابن رشد نے اسے عقل فعال کا جز قرار دیا۔ جو افراد انسانی سے ملحدہ جوئے کے باوجود ہر فرد میں موجود بھی ہے اور تمام نوع انسان میں مشترک بھی ہے موت کے بعد عقل فعال اپنے اصل مانعہ کو لوٹ جاتی ہے اور شخص مدح فنا ہو جاتی ہے۔ صوفیہ کے برعکس ابن رشد کا عقیدہ یہ ہے کہ عقل منفعل کا اتحاد عقل فعال کے ساتھ صرف عکبانہ استدلال سے ہی ممکن ہے۔ اس کے تین عقائد ایسے ہیں جن کی بنا پر اہل ظاہر نے اس کی محنت مخالفت کی۔

۱۔ افلاک قدیم ہیں۔ ۲۔ تمام مظاہر کائنات سبب و مسبب کے رشتے میں جکڑے ہوئے ہیں اس لئے خرق حادث محال ہے۔ ۳۔ شخصی روح کو بقا نہیں اس لئے حشر اجساد نہیں ہوگا۔

تصریحاتِ متذکرہ بالا سے مفہوم ہو گا کہ فلسفے اور تربیت، عقلیت اور باطنیت کا
 شروع سے چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔ قدیم یونانی وجودیت، مشائیت، اشراق اور تربیت
 کے جو عناصر سبکی صوفیہ بالخصوص جرمن اشراقیین اور مسلم صوفیہ کے فکر و عمل کے اجزائے
 لازم بن گئے مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ وجود مطلق یا ذاتِ بحث ہی حقیقتِ کبرئیی ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے
 اس کا وجود بالعرض ہے۔ اعتباری ہے۔

۲۔ عالمِ دو ہیں۔ عالمِ ظاہر جسے حسیات سے جانا جاتا ہے اور حقیقی عالم جس کا ادراک
 نفس، ناطقہ یا عقل استدلال سے ہوتا ہے۔

۳۔ عالم کا صدور ذاتِ واجب الوجود یا ذاتِ محض سے بتدریج تخیل و اشراق کی صورت
 میں ہوا۔ عالمِ مادی آفتابِ حقیقت کی شعاعوں سے منور ہے۔

۴۔ روحِ انسانی عالمِ حقیقت سے لعلق رکھتی ہے۔ لیکن مارے کی قید میں اسیر ہے۔
 اس زندان سے نجات پانے کے لئے لغت و تفکر یا نورِ باطن اور کشف و اشراق کی ضرورت ہے۔

۵۔ انسانی زندگی کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ روح کو مادی حقائق سے رہائی دلا کر دوبارہ
 اسے بدلے حقیقی میں جذب کر دیا جائے اسی فنا میں اس کی بقا ہے۔

۶۔ وقت غیر حقیقی ہے یعنی کائنات کا نہ آغاز ہونا نہ انجام ہو گا وہ ازل سے موجود ہے
 ۷۔ کائنات کی تمام اشیاء عینِ ازل کی طرف روکت کر رہی ہیں۔ اس کشش کا نام عشق
 ہے۔ صوفیہ اسے عشقِ حقیقی کہتے ہیں۔

۸۔ کائنات کا نظام سکونی ہے جس میں انسان مجبورِ محض ہے۔ جبرِ مطلق کا یہ تصور توحید
 و جود کا جزو لازم ہے۔

نلاسفر اسلام فارابی، ابن سینا و غیرہ کے تو اشراقی ادکار کو نفرتِ معنوی کا نام دیا

۱۔ اس کا معنی ہے ذاتِ محض

گیا ہے۔ کیونکہ ان کے خیال میں صرف عقل استدلالی ہی سے العقابل ذات واجب الوجود تہ
 آسکتا ہے مقصد صوفیہ کا بھی وصال ذات باری ہی ہے لیکن وہ نور باطن معرفت نفس
 اور وجد و حال کو بروئے کار لاتے ہیں معرفت نفس کے حصول کی خاطر وہ ریاضت اور
 مجاہدۂ نفس کو موثر سمجھتے ہیں جس سے روح علانی مادی سے آزاد ہو کر میدان حقیقی میں
 فنا ہو جاتی ہے معرفت معقول اور لغتوب حالی کا فرق ایک حکایت سے واضح ہو جائے گا۔
 مشہور ہے کہ ایک دن بوعلی سینا صوفی شاعر ابو سعید ابوالخیر سے دیر تک صحبت رہی
 جب وہ اٹھ کر چلا گیا تو لوگوں نے ابو سعید ابوالخیر سے پوچھا ”آپ نے اسے کیسا پایا؟“
 جواب دیا۔ ”جو میں دیکھتا ہوں وہ جانتا ہے۔“

فلا سفر کا وجود مطلق لا محسن قانی کے الفاظ میں

”از جمیع المواند اشکال متوزد و تماشائ شترہ و مفرست و عمارت نصحاء و دلبند و اشارت

نونا و نکار اند بیان آن نور بے رنگ و نشان فامراست و اہنام عطار اندر ادراک

کنذات بحث آن نور بچون و چگونہ نیرنگ و نمود فامراست“ لے

ظاہر ہے کہ اس ذات مجرد و بسیط سے قلبی رابطہ پیدا کرنا امر محال ہے اس لئے
 صوفیہ نے وجود مطلق کو خدا کہا اور خدا کو محبوب ازل کا نام دیا جس سے شخصی و جذباتی
 تعلق پیدا کرنا سہل ہو گیا شیخ علاء الدود سنائی فتوحات مکتبہ کے حواشی میں لکھتے ہیں۔
 ”وجود حق تعالیٰ ہی ہے اور وجود مطلق حق تعالیٰ کا فعل ہے اور وجود مقید اس

فعل کا اثر ہے۔“

شیخ عطار سے

آں خداوند سے کہ ہستی ذات اوست جملہ اشیا مصحف آیات اوست

یاد رہے کہ علامہ ظاہر کے نزدیک حق تعالیٰ پر وجود کا اطلاق ناجائز ہے یعنی وہ

وجود کو حق تعالیٰ کا اسم حس ہے۔ وداخت کے مشورہ مختصر شکر نے بھی ایک طرف
منطقی استدلال سے آما اور برہمن کے ودا اصل ہوئے کا اثبات کیا ہے اور یہی
طرف شخصی دیوانوں درویشوں کی مناجات میں یہ جوش بھیج بھی لکھے ہیں انسانی فطرت کا
حاصل ہے کہ انسان جس سے محبت کرے اس کے لمس کا حواں ہوتا ہے اور حصول
منتظر کو ناکس مجاز میں دیکھنے کے آرزو مند میں تا کہ اس کے قدموں پر سجدے کرے
کر سکے غالب نے کہا ہے ۔

ہی لہ ۔۔۔ ہی آنکھوں کے آگے تکیا ۔۔۔ ات کرے کہ میں لب تشہہ تقرر ہی
دہر معائے کے رنگ میں لکتے ہیں ۔۔۔

ملکت برحرب لب تشہہ بوس دکنار ستم ۔۔۔ زرام باز میں دام نواز حق اسے چہان
نقدت مہولی و نقدت حال کے س زنی کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے کہ مرزا غالب
قصوت معولی کی روایت سے رحمان میں صاحب وجد و طالع نہیں ہیں

دُنیا سے سلام میں قصوت کی روح فلسفے اور علم کلام کے دونوں دونوں میں صفا
کے آثار میں مصر اور خراسان میں نہاد کی ایک جماعت نمودار ہوئی جو ترک عداوت اور رویتیں
کی دعوت دیتے تھے ابراہیم اوہم ان کے سرخیل تھے ذوالنون مصری اور ابو بکر صری نے
عشق حقیقی کا ذکر پوجش اشار میں کیا ذوالنون مصری نے یہ سچ بوسیدہ عزاز بعد
نے صافی اللہ کا نظریہ میں کیا واسطہ قی انکار کی امتاعت کے ساتھ ساتھ لکھا انکار و انکار
کتف داتراں کے قصرات صوفیہ وجود کی الیات میں داخل ہوئے شخص بعد میں سنہ کبر
محمد الدین ابن عربی نے ایک مستقل نظام فکر کی صورت میں مرتب کیا ابتدائی دور کے صوفیہ کے
قوال میں بھی ان کی جگہ بار دکھائی دیتی ہیں

احمد بن محمد صریہ کے میں ایسی روح کو سراورد اور وہ چنی رہے ۔۔۔

ایزید سبطامی نے کہے ہیں ۔۔۔ میرے بچے کے نیچے صرا سے میں ساتھیوں میں ہی

پیالہ ہوں، مٹی ہی سے خوار ہوں۔“

”میں خدا کی طرف گیا میرے اندرون ہے آواز آتی“ اور تم نہیں“

”سبحانی، اعظم شانی، امیں پاک ہوں میری شان کس قدر عظیم ہے،“

منصور علاج میں حق ہوں؟

جغیہ نہادندی کا ارشاد ہے۔ ”تیس برس تک خدا صید کی زبان سے بولتا رہا۔“

اور کسی کو خبر نہ ہوئی؟

”صدقی ظاہر میں انسان ہے باطن میں خدا ہے۔“

نثر میں متعدد رسالے تالیف کئے گئے جن میں فرائض، اشراق، افکار ذات بخت، عقل، تعینات، تنزیلات، بستر پر محققانہ بحثیں کی گئیں بلکہ، معرفت کی منازل، شریعت، طریقت، حقیقت کا تحقیق کیا گیا، ادویا، واصفیاء، کو اختیار، ابرار، اوتام، ابدال، انقلاب میں تقسیم کیا گیا، صوفیہ نے خاتما ہی اور زلویے قائم کئے اور عقائد کے لحاظ سے شاخ کنی فزوں میں بٹ گئے، اہل ظاہر نے صوفیہ وجودیہ کے اشراقی مربیان عقائد پر سخت گرفت کی، اور ان کی پاداش میں منصور علاج اور شیخ الاشراق کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا، اس دار دیگر سے بچنے کے لئے صوفیہ نے آیات و احادیث کی تاویل و تفسیر کر کے اسلام اور وحدت الوجود میں تطبیق کا آغاز کیا جو ابن عربی کے یہاں نقطہ عروج کو پہنچ گئی۔

شیخ اکبر محی الدین ابن العربی دنیا سے اسلام میں وحدت وجود یا ہمدوست کے عظیم ترین شاعر اور ترجمان سمجھے جاتے ہیں۔ وہ مرسیہ (ہسپانیہ) میں پیدا ہوئے، علومِ مروجہ میں کامل تھے، انھیں ابن رشد سے ملاقات کے مواقع بھی ملے، جو اس زمانے میں قرطبہ کا قاضی تھا۔ ابن عربی نے ایک صد سے زیادہ کتابیں تالیف کیں جن میں مفصوص الحکم، اور لموعات کتبہ کو شہرت نصیب ہوئی۔ ابن عربی کا اسلوب بیان گنجلک ہے اور تحریر میں منطقی ربط و تسلسل کا فقدان ہے۔ وہ بہت سی باتیں رمز و اعتبار کے رنگ میں کرتے ہیں۔ ابن عربی فرماتے ہیں۔

کہ تمام وجود کا صدور وجود مطلق یا وجود کمالی سے ہوا ہے۔ عالم قدیم ہے کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آتی۔ عالم اور ذات باری میں ارتقا دہ ہے یعنی دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں۔ تکوین کائنات کی توجیہ ابن عربی فلاسفہ کی طرح فلاطینوس کے تئزلات بستہ سے نہیں کرتے بلکہ اس کے نئے اعیان ثابتہ کو بروئے کھلاتے ہیں کہتے ہیں لے

• ہر عین ثابتہ معلوم الہی اللہ تعالیٰ سے طلب وجود ہے لہذا رحمت الہی ہر ثابتہ

کو عام ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ اپنی رحمت ہی سے عین ثابتہ کی طلب وجود خارجی کو قبول

فرماتا ہے اسے ایجاد کرتا ہے۔ وجود بخشتا ہے۔

یہ عین ثابتہ یا معلومات الہی غیر مخلوق ہیں۔ ازل وابدی ہیں اور قدرت الہی کے باعث مخلوقات کی صورت میں نمایاں ہوتے ہیں۔ ابن عربی کے اعیان ثابتہ افلاطون کے اشاں کی یاد دلاتے ہیں وہ انھیں مفاہیح الغیب کا نام بھی دیتے ہیں۔ اعیان ثابتہ یا صویر بلیہ حق تعالیٰ کے ذہن میں معلومات ہیں جو رحمت باری سے بیروانی شکلیں اختیار کرتے ہیں۔ یہی بات اعیان ثابتہ کو افلاطون کے اشاں سے ممتاز کرتی ہے۔ ابن عربی نے وجود مطلق کو اللہ کے مترادف قرار دیا ہے لیکن اسلام کے ماورائی شخصی قادر بالذات خدا اور ابن عربی کے سربراہی موجب بالذات وجود مطلق میں بعد المشرقین ہے۔ ابن عربی عالم ابدی یا وجود مطلق کو ازل وابدی ماننے ہیں اور قدابرہمان کی طرح وقت کو غیر حقیقی اور اس کی حرکت کو دلابی سمجھتے ہیں۔ دوسرے صوفیہ وجودیہ کی طرح وہ بھی جبر مطلق کے قائل ہیں۔

وجودی تفلسف میں ابن عربی کا حقیقتِ محمدیہ کا تصور بڑا اہم ہے۔ وہ حقیقتِ محمدیہ، نورِ محمدیہ اور جناب رسالتِ آب کی ذات میں فرق کرتے ہیں۔ حقیقتِ محمدیہ کو وہ حقیقتِ الحقائق، روحِ اعظم، فلمِ اعلیٰ، آدمِ حقیقی، برزخ، ہیرلا، قطب اور انسانِ کامل کے نام دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حقیقتِ محمدیہ ہی تخلیقِ آدم اور تکوین کائنات کا باعث ہوئی تھی۔ یہ قدما سے یونانی

لے فضیلت ماکبہ در کلمہ زکریا۔ نفوس الحکم

کانوگس اور نواشر قیوں کا عقل قوں کا نظریہ ہے جو ابن عربی کی القیات میں متوار ہوا ہے
 ابن عربی نے فتوحات مکتیہ میں علم کی تین قسمیں گنائی ہیں۔ علم العقل، علم الاحوال، اور
 علم الاسرار احقاق حق کے لئے وہ علم الاحوال کو علم العقل سے زیادہ بکار آمد سمجھتے ہیں۔
 اور کہتے ہیں کہ علم الاحوال وہی ہے جب کہ علم العقل مکتسب ہے اور اسشیاء کی کُنہ تک
 رسائی پانے سے قاصر ہے۔ ابن عربی کی تعلیمات دنیا سے نفوت میں بڑی مقبول ہوئیں ان
 کے شاگرد رشید صدر الدین قونوی نے خصوص الحکم پر درس دینا شروع کیا۔ جس سے
 مولوی عبدال الدین رومی بھی فیض یاب ہوئے۔ مدی کے علاوہ ابن الفاروق اور عراقی ابن
 عربی کی تعلیم سے متاثر ہوئے اور اپنے پُر جوش اشعار میں اس کی ترجمانی کی۔ شیخ عطار اور
 حکیم سنائی پہلے ہی صوفیانہ شاعری کا آغاز کر چکے تھے شاعری کے نفوت کی زبان بن
 جاتے سے گھر گھر وحدت وجود کا چرچا ہو گیا۔ ابوان الصفا، بوعلی سینا نے توحید و ہوی
 کے اثبات میں دقیق عقلی استدلال سے کام لیا تھا اس لئے علوم کے لئے ان کی تحریروں کا
 سمجھنا مشکل تھا۔ لیکن سبب شاعروں نے مجاز کے پیرانے میں عشق حقیقی کا رنگ چھڑا اور
 شیشہ و ساغر اور لب و رخسار کے پردے میں فنا و بقا، حقیقتات و تنزلات کا ذکر کیا اور
 ان کی غزلیں قرانی مجالس سماع میں گانے لگے تو کشف و اشراق کے نظریات روح
 کی گہرائیوں تک نفوذ کر گئے۔ سنائی اور عطار نے ثنوی، عراقی، سعدی اور عارف نے غزل
 ابو سعید ابوالخیر نے رباعی میں وحدت وجود کے ابلاغ کے لئے نئے انداز اختیار کئے
 عطار وحدت وجود کے مضمون کو بار بار بڑے جوش و خودی سے بیان کرتے ہیں۔

جلد یک ذات است اما منتصف	جلد یک حرف است اما مختلف
دریں معنی کہ من گفتم شیک نیست	نوبے چیتے و عالم بڑیکے نیست
ہر کہ اندوے نزد انا الحق منر	اد بود از جماعت گفتار
آب در بحر بیکراں آب است	ور کئی در سبوح ہیں آب است

بہت تعجیب مردم بے درد حیرت فوج وجود در یک فرد
 ایک خیر خدا سے عز و جلال نیست موجود نذر اہل کمال
 وحدت خاصہ شہود ایں است معنی وحدت الوجود ایں است
 ترا یا ذرہ ذرہ راہ بینم دو عالم تقم وجسہ اللہ بینم
 دنی را نیست رہ در حضرت تو ہمہ عالم قونی و قدرست تو
 نگو گوئی نگو گفتہ است ذات کہ التوحید اسقاط الاضافات
 خدا را بخیر خدا یک دوست کسیست کہ در خود خدا ہم ادست کسیست
 محبوب ازل کی تہنیاں ہر شے کو موز کئے ہوئے ہیں سے

از برائے غریب خود خود گشت جلوہ در قدو در قدم رفتار
 تاب در زلف و دسمہ در ابرو سرسہ در چشم و خازنہ بر رخسار
 رنگ در آب و آب در یاقوت بونے در شک و مشک در تاجار
 او صدالہ دین اصفہانی سے

اصل نزدیک و دور یکہیست ما ہمہ سایہ ایم و نور یکہیست
 در پردہ و برہمہ کس پردہ می دری یا ہر کسی و با تو کسے را وصال نیست
 او حد بین کرمانی سے

پس باش یقین کہ نیست واللہ موجود حقیقی سوا سے اللہ
 ابن یسین تنزل و صعود کے مضمون کو اس طرح بیان کرتے ہیں۔
 مذم و بکرم عدم خیر بہ صحرائے وجود از جادے بہ نباتے سفرے کرم و رفت
 بعد از انم کشش نفس بہ حیوانی برود چون یہیم بوسے از دے گزے کرم و رفت
 بعد از ان در صدقہ سینہ انساں بہ صفا نظرہ ہستی خود را گسرے کرم و رفت
 با طالع پس از ان صومہ قدسی را گرد گشتم و ترک دگرے کرم و رفت

بعد ازاں رہ گئے اور بروم وچوں بن میں
ہمراہ گشتم و ترک دگر سے کروم و رفت
محمود شبستری ۔

ہر آن چیز سے کہ در عالم عیان است
چو عکس از آفتاب آن جہان است
یکے گوی دیکے ہیں دیکے داں
بدین ختم آمد اصل و فروع ایماں
بہر منطق کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔

تو سے کوئی مزاج اختیار است
تن من مرکب و جام سوار است
کہ دائمی اختیار اسے مرد جاہل
کسے را کہ بود بالذات باطل
چو بود شست یکسر ہمو نہ بود
نغموں کا اختیار نہ از کیا بود
نوثر حق شناس اندو ہمہ جانے
منہ پیروں ز حد خویش تن پائے
رہومی کا انداز بیاں زیادہ علامہ ہے
ان کے اں وجد و حال کے ساتھ منطقی
استدلال بھی مناسب ہے اور دقیق البیانی مسائل بھی زیر بحث آگئے ہیں ۔

چہیت تو حید خدا آفرین
خویشتن را پیش واحد سرخشن
گر ہی خواہی کہ بفردزی چو روز
ہستی ہجوں ستب خود را بسوز
ہستیت در ہست آن ہستی ناز
ہجوس در کیا اندر گداز
در من و ما سخت کردستی تو دست
ہست ایں جگہ خرابی از دو ہست
معرفت کے لئے تطہیر نفس ضروری ہے ۔

گر نہ نام و حرف خواہی بگذری
پاک کن خود را ز خود پاکسری
خویش را صافی کن از اوصاف خود
تا بہ بین ذات پاک صاف خود
عقل کل حوادث دہر سے بے نیاز ہے ۔

عقل جزوی گا ہ خیرہ گا ہ نگوں
عقل کلی امین از ریب المنوں
جناب رسالت مآب کی زبانی ابن عربی کی حقیقت محمدیہ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں

نقشِ تن را تا آوازِ بامِ دلت
پیشِ چشمِ کل آیتِ گشت
من شمارِ سرنگوں می دیدم
میں ازاں کر آپ دگلِ امیدم
مگر بصورتِ من نہ آدمِ زارم
من معنیِ جبرِ بیدارم
کز برے من بدترِ حسد و ملک
در پئے من رفتہ برستم ملک
پس ز من رنبد در معنیِ پدر
میں ز میوہِ نادر در معنیِ شیر
عشق کا ذکر آنا ہے تو جوش میں آتا ہے

عشق آں سست کہ پریں بفرخت
ہر کہ جو معشوق باقی جلد سوخت
نیخِ لا در قتلِ غیر حق برانہ
در گراؤ کہ میرہ لہو پہ مانہ
ماندا کا اللہ، باقی جملہ رفت
نسا باقی اس عشقِ شرکتِ نوز رفت
وجودِ مطلق حقیقی ہے مست ہے
ماوا اللہ نیست ہے دم ہے۔
اادم اایم ہستی اسے ما
تو وجودِ مطلقِ مستی نما
سب عارف بحرِ کلا میں زق ہو جاتے ہیں

نائبِ کسراں نشانِ پایاست
پس نشانِ پا درونِ بحرِ مست
تو اقی، سعدی، حاتمہ اور جاتی کے دوادین و محدث، وجود کے معانی سے بھرے
پڑے ہیں ان شعرا نے عشقِ حقیقی کا ذکر مجاز کے رائج کیا جس سے ان کے کلام میں
سوز و گداز کی وہ کیفیت پیدا ہو گئی جو غزل کی زبان ہے ذاتی کہتا ہے۔

از جہالتِ نئے شکیبہ دل
سے برو عقل و سے فریبِ دل
عاشقانِ تو پاکباز اند
صیدِ عشق تو شاہِ بانہ اند
عشق و اداسہ کردگارِ کیفیت
عاشق و عشق و حسنِ یارِ کیفیت
سعدی سنانہ دار کہتے ہیں

چناں بونے تو آفتہ ام بونے ترست
کو خیمِ نیراز ہر چہ در دو عالم است

دگر برتنے کسم دیدہ بر نئے باشد
خلیل من جہدیت خانہ آذری شکست
غلام محبت آہم کہ پای بند کیست
بجانبہ متعلق شد از ہزار بر سر است
نگاہ من بتو دیگران بخود مشغول
سعاث این زمیں و عارفان ذراتی مست

حافظ کے یہاں سنا اور حقیقت کا امتزاج زیادہ لطیف ہے

سہرا دوست ہے

ردشن از پر تو رویت نظری نیست کہ نیست
مست خاک در بر رہبری نیست کہ نیست
ندیم و مطرب و ساقی بہرہ دوست
خیال آب و گل در رہ بہرہ
اگر بقہ بر انگہی از ان کہ چو مرد و زن
ہم از تر گسستش جہاں پر شور و شریعت
بیاد بسی حافظ زمیں اور بردار
کہ یاد وجود تو کس نشود زمین کہ منم
تا شغف فی من روحی شمیم ستد یغیر
بر من این معنی کہ از این دیم دی زبان است
عشق حقیقی ہے

خود رنگا، دو عالم کہ نفس الفنت بود
نہ از طرح محبت نہ این زان از اخلافت
کیست غم عشق تو تن خساکی را
نہ خالص کند از چند بود، بچہ رصاص
تعبیر مطلق ہے

بار انگشت ام و بار و کست می گویم
در من دل بہ این رہ بہ بخد سے پویم
جامی بہرہ دوست کا ذکر ان ابغاط میں کرتے ہیں ہے

مسایہ دہم نشین دہرہ سہرا دوست
در دلچ گوارا اللہ شہاد بہرہ دوست
در انجمن ذوق، نہاں خانہ جمع
و اللہ بہرہ دوست تم اللہ بہرہ دوست

بعد کے نزل گو شعراء عرفی، فقیری، صائب، حکیم وغیرہ اس اسلوب سے تعلق رکھتے
میں جس کا آغاز بایا فتاحی سے ہوا ان کے ہاں معنوں آفرینی اور بدیع گوئی کا رنگ نہایا
ہے میناچہ انھوں نے وحدت وجود کے بیان میں بھی جدت طرازی سے کام لیا ہے فتاحی سے

مشکل نکالتے سنت کہ مرزا دین احمد
انامی دواں کہ اشارت باد کسے

سری

فقیہان ذلت سے رومی پر سنند
سردم بویں دری را می پر سنند
راٹگر بردہ معلوم کردو
کہ یاروں دیکر سے راٹو رتند
حد کنند تو بہ اد الیہ برداشتند
دیں سخن نیز باتنازم اور اک بن سب
ساکن کھنڈی دلب و چار کجا
ہر کس شناسدہ رارہ رارہ
ایں باحد رازست کہ معلوم ہو دست
از کتا ہے کہ منش نساختہ ام
روح محفوظ خستیں درق است

نظیری

در میر تم رومی لرد دین پرست
از لب چراغ کعبہ بیت ماند روشن است
لبہ رخ سب درین خانہ از روئی
سیر گنجائی گری، خجے ساحلہ ام
سچ ایر بتا شیر مجست نہ رسد
نظر آرد دم، در عشق و ایماں کردم
صداست

نوبعد آئینہ از دین خود سیر نہ
من بہ دو چشم نہ دبا تو چوں سیر تمام
اس مضمون آدھی سے دو میں جلا را یہ ناما نرعل سولہ ہزار کی در بیوں سے بیان خیال
بدن کی صورت، انبیاء کی مرزا غالب سے ابدان شمس کے اور میں سب کا اسلوب اسباب کا
لیکن بعد میں اصحاب کے سوسے سے اسے ترک کر دیا بیوں کے کلام میں نقوش در فلسفے
کے دقتیں ملاحظہ ہوتے ہیں ایک :۔۔۔ میں دوسرے دونوں ناموں سے مبارک کر لی سے
وہ قدر اختیار ہو جو اس سولہ اہل میں اس لکھ سے وہ جلال الدین رومی کے سوسوں
عاب سے اس کی نظیر را اور اتی لیکن یہ ہے "ام میں بھی کہیں کہیں میں سے
اندر استفادہ کا شبہ جزاات

صورت و جہے پرستی منہم داریم ،

چوں جباب آئینہ بر طاق عدم داریم ،

ہستی کے منت فریب میں آجانیو اسہ

عالم تمام حسلۃ دام خیال سے

غالب

ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ابن عربی کے افکار میں فکری و حالی دونوں روایات، عقود و کا
استزاج ہوا وہ صاحب حال صوفی بھی تھے اور صاحبِ قال مسلک بھی فکری روایت، کو ابن
کے ایرانی شاہین نے آگے بڑھایا ان میں علامہ صدر الدین شیرازی عبد الرزاق لاجپوری اور ہادی
سبز داری منہر جوئے ہندوستان میں علامہ مبارک اور اس کے بیٹوں فیضی اور ابو الفضل شمس کی
آبادی کی عالی روایت کو فارسی تاجروں نے عقیدت دی اور دہلی دہلی کی سرکس اشاعت
جوئی مرزا غالب و دہلی وجود کی فکری روایت یا اساتذہ ممول سے تعلق رکھتے ہیں مرزا کے
کلام اور ان کی تحریروں سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ وہ عقل و ذہن کے پیر ہیں اور دانش و
درجہ کے شہید ہیں عقل کے مقابلے میں عقل کو اور فلسفے کے مقابلے میں عقل کو سچ سمجھتے تھے۔
ایک خط میں ممدی مجروح کو لکھتے ہیں ۔

میاں کس قبضے میں پھنسا ہے فقہ پڑھ کر کیا لے گا طالب ، نجوم و سیت و منفل و

فلسفہ پڑھ جو آدمی بنا چاہے ۔

فیضی کی طرح وہ بھی فلسفے کو تیرا پر مقدم سمجھتے تھے ۔ فیضی ۔

مستابرار ۔ ذرائع کس مخاناوشی ۔ زمین نہ ۔ کہیں علم وہ تو ایست

مرزا کہتے ہیں کہ بظاہر میں مسلمان ہوں لیکن میرا ضمیر مرزا ان ٹیپی ۔ اس لئے مجھے رموریں

کا کچھ علم نہیں ہے ۔

رموز دین شناسم درست و معذوم ۔ ہادی من عجیب ۔

مرزا غالب کی غرض پسندی میں علامہ صاحب القلم کی بات کو دخل عام مرزا ایک خند

میں لکھتے ہیں۔

ماگاہ ایک شخص کو ساسان خیم کی قتل سے مرزا مطلق و فلسفہ میں مولوی فضل حق مرحوم کا نظیر اور جو کہ مرزا صدیقی صافی تھا۔ میرے شعر میں وارد ہوا۔

یہاں جو کہ مرزا سے اصطلاحاً ابداً شخص مراد ہے جو وحدت وجود کا قائل ہو غالباً علامہ عبدالصمد کی ضخیم سے وادہت و وجودی رنگی ردایں اور تنبیح سے دشمناس ہوئے اس پر کہ ایرانی ہمارے ذہن و فکر پر جو علی حسینا پھایا ہوا تھا مرزا کی جدیدی تقریر و است منہوم ہوتا ہے کہ وہ ابن سینا کو فرزا دیکھنا نہ مانتے تھے۔ علامہ عبدالصمد نے اس کا ذکر نقیضاً تفصیل سے کیا ہو گا۔

• آواز میں کہ مرزا بن شدہ و سرشت بن آفرید نہ یا میں نیا گاہ جو حق سلطان شہزادہ

نادر و کمرے و نہ بزرنگ فرزا نگاہ پیش جو علی آساظم سرت

ادبستان مذاہب جو تقابلی مذہب پر ایک عدد ماییت ہے اکثر مرزا غالب کے مسئلہ میں دہشتی تھی اس میں ثقافت ادیان کے مردوں کا ایک۔ سباحتہ درج ہے جو کا فکرم۔ حضرت عقل علیہ السلام کا ایک مژدے مرزا بھی عقل علیہ السلام کے مرید ہاں۔ انہیں انہیں ہر حال پر پورا ہر دہشت میں نے انہیں مانے علامہ سے کہہ بے نیاز کر دیا تھا کہتے ہیں

• مرزا نیز خرد و دانا نے وارد آمد غلظت آرد وہ اندیشہ نیکنانیاں باچوں بہذریعہ دانا

خیر وے خرد نہ دانا۔ جہانگیر

عقل و خرد کی ستائش جس جوش و زہدش سے مرزا غالب نے کی ہے ہمارے ادب میں درود سی گدوسی اور فیضی ہے و استادیہ کسی سے کی ہر حال شروع سے کشف و وجدان کے مشابہ ہے میر عقل کو پیچ جگتے رہے ہیں ہمارے ان مرزا غالب اور سر سید احمد خاں بہت بڑے خود پسند تھے۔ انہوں نے خرد پسندی کی یہ روایت جو جوہر آرد نہ ہو سکی اور ملا ابوالکلام آزاد اور ان کے مساویوں کی خطا ہر کے کے سیلاب میں خس و خاشاک کی طرح بہہ گئی۔ مرزا عقل و خرد کی ستائش میں خراتے ہیں۔

” سخن موتوں کا حزانہ ہے لیکن عقل کی تابش مویوں سے بڑھ کر ہے۔ نہ
 اندھیری رات کو موتی ڈھونڈنا چڑے تو چراغ کی روشنی۔ سے کام لیا ہے۔
 اس قدیم دنیا میں عقل کے بغیر آئین حیات کی پاسمانی ممکن نہیں ہے
 عقل تمام حدود کو سلجھاتی ہے، اندازہ کرے کہ کوئی شخص دامنِ درد سے محروم ہو۔
 عقل سرسبز حیات سے عقل ڈھلچلے میں شبابِ عطا کرتی ہے۔
 عقل مارتوں کی صبح کا فروغ بھی ہے اور فلاسفہ کی راتوں کا نور بھی
 عقل کائنات کے وقتِ خدائے سب سے پہلے عقل ہی کو پیدا کیا تھا جس۔۔۔ دم
 کی تار کی دھڑ بھمکتی۔

ابھی تک میرے دل و دماغ کا آئینہ اسی سے روشن رہا۔
 میری تیز بھنتی کو عقل نے ہی منہ بند کیا ہے۔
 اسی کے غضبِ مری خاک میں پکا۔۔۔ ہے اور مری چمکتی ہوئی ریت اسی کے نصرت
 ستاروں سے۔ یاد آتا بناک ہے
 سخن میں رموزِ اسرار دکھائی دیں یا فتنے میں کین و کشتِ طہ ہو تو سمجھو کہ عقل نے
 ہی ان خزانوں کے دروازے کھولے ہیں، اتنی ہی ماریں لگا لے جس۔
 عقل نے ساز پر پردے لگائے تو اس سے کواثریں بننے لگیں۔
 جو شخص عقل کی شراب سے مست ہوا اس نے معالیٰ سے لڑنے لگا ہے
 عقل، سرشاری کی حالت میں بھی سیہ مست نہیں ہوتی اور اپنا راستہ گم نہیں کرتی۔
 خود فراموشی کی حالت میں بھی وہ پوشش کا دامن ہر چھوڑتی۔

لے سخن گرچہ گنجینہ گو ہر راست
 خرد را دے تابش دیگر است
 سواری کہ خستہ ز فراں برد
 تمام کرے چارہ چوں جاں برد

میں ایک، اوہ باش آدمی تھا جو لہو و لعب میں نرق محال عقل نے میرے حواس ٹھکانے لگا
میرے فکر کو توانائی اور میرے کردار کو خلگی بخشی
عقل خیل و غضب اور حرص و آرز پر غلبہ پامیتی ہے اور غصے اور لالچ کے خنریوں
کو ناب میں لاتی ہے۔

عقل غضب کو شجاعت اور شہوت کو عفت میں بدل دیتی ہے
عقل زیادہ زور آسانی نہیں کرتی اور بے خودی میں جی پاکیزہ رہتی ہے۔
ہیجاناتِ طبی اچھی مادوں میں بدل جائے میں۔ وہ نکلا، میں سدوت کا کھینچا پیرا ہوتا ہے
زخمی کھینے ایک گھر، سوار شکار کے لیے جنگل کا رخ کر رہا ہے ایک برخواستہ شکاری جیتا ہے
اس کے ساتھ ہے یہ سوار حزم و حدود سے کام لے گا تو اس کا گھوڑا بھی سرکش نہ ہوگا
اور چیتا بھی سد حال جوئی عادات میں نہ بھوسے گا یہ سوار اگر شکاری کے منہ سے بے ہوش
ہوگا اور ہے مقصد بھی شکار کو بھوں جائے گا تو اس کا گھوڑا بھی بے لگام و ہڑا ہر
بیشک پھڑے گا اور چالاکوں میں آدرا ہوگا

اس ہرزہ گردی سے گھوڑا، شہر سر ہو رہے گا اور چیتے کے پیچھے بھی زخمی ہو جائے
دو فوٹا پہ میں نہیں ہیں غمے شکم چڑی گھوڑے کو بیا کر رہے گی اور گرمی سے چھینے
کا ذباں بھٹ جائے گی اس آوارگی سے سوار پریشان ہوگا راستے سے جتنا جائے گا
اور شکار اٹھ نہیں آئے گا

جس سوار کا گھوڑا، بوسے باہر ہو جائے اس کی جان خطرے میں رہ جاتی ہے
مندرجہ بالا تئیں میں سوار عقل سے اور گھوڑا اور چیتا انسان جیتیں ہیں بہتوں پر عقل کی
گرفت حکم نہ ہوگی تو انسان اپنے مقصدِ حیات میں کامیاب نہیں ہو سکے گا جدید نفسیات کے
شارحین بھی غالب کے اس نظریے پر چنداں اماند نہیں کر پائے اسی خرد مندی کے باعث
مرزا غالب و وحدت وجود کی اس معقولی روایت سے وابستہ ہوئے جو فلاسفہ اسلام انوارِ

مُشْرک وہ ہیں جو فرسکوں کو اِیو الایہ کا ہم سر مانتے ہیں۔ دوزخ ان لوگوں کے واسطے ہے میں کو حید خالص اور مومن کامل ہوں زبان سے لا اِله الا اللہ در دل میں لا موجود الا اللہ لا کوثری الوجود الا اللہ سمجھے برا ہوں۔

معنی سر۔ بر رحمت علی خاں کی تالیف سراج المعرفت پر مرزا نے جو دیباچہ لکھا ہے وہ یوں ہے: ”پرستاد ہے کہ مرزا مسکد وحدت الوجود کے وقایین سے بخوبی آشنا تھے اور اس پر نہایت غلو پس دل سے بغین رکھتے تھے۔ لکھتے ہیں۔“

”حق یوں ہے کہ حقیقت اذہ و سنے مثال ایک ماسہ درہم و حیدہ مرستہ ہے کہ جس کے عنوان پر لکھا ہے لا کوثری الوجود الا اللہ اور خط میں مذکور ہے لا موجود الا اللہ۔“
 ۱۔ در کالانے والا اور اس کا باز بتانے والا وہ نامہ آور نام اور ہے کہ میں پر رسالت حم کوئی صبح نبوت کی تعریف اور امر بہنی خاص کی صورت ہے کہ ہمارے ہر چار میں ہماری و افعال و صفاتی و ذاتی۔ ایسا ہے نہیں سلوت اللہ علی نبیہ و علیہم اعلیٰ روح و نیدہ گانہ پر موند تھے۔ خاتم الانبیاء کو حکم ہوا کہ عاب مقناہ اختیاری ہزاروں اور حیدہ سرخی ذات کو صبر ۱۰۱۰۱۰ کما کات میں دکھا دیں اب گنجہ معرفت نور امت محمدیہ کا سیر ہے اویکلہ لا اِله الا اللہ

مضامین گنجہ ہے۔ رے طائر مومن کی کہ اس سے صرف نفی شرک کی مراد ہے اور نفی شرک فی الوجود جو اصل مقصود ہے۔ ۱۰۱۰ ان کی نظر میں نہیں جب لا اِله الا اللہ کے بعد محمد و رسول اللہ نہ رہ گئے اس سے اسی توجہ ذاتی کے اعتقاد کی عدم گاہ پر آ رہیں گے یعنی ہمارے اس کلمہ سے مراد ہے جو عام اہل اسلام متصور تھا یہی حقیقت ہے شفاعت محمدی کی اور یہی معنی ہیں رحمتہ للعالمین جو سنے کے اور اسی مقام سے نالشی ہے نہ اسے دوح فرائے میں قال لا اِله الا اللہ و نعل الجنة۔ قلم اگریجہ دیکھنے میں دو زبان ہے لیکن وحدت حقیقی کا راز اس سے گنہگار نے توحید میں

وہ لذت ہے کہ جی چاہتا ہے کہ کوئی سوا رکھے اور سوار کئے نہیں کی حقیقت ذرا تین
 ہے ایک جہت خالق کو جس سے آخر میں کرتا ہے در یک جہت خلق میں سے
 فیض پہنچاتا ہے۔

نبی زاد و جہت دلجو سے حق کجے سونے خالق لیے سونے حق
 بیاں وجہ از حق بود مستقیمیں ہیں و بہر برحق ہاں مستقیمیں
 یہ جو صورتہ کا فوں سے الولا یہ تم افضل میں الہ تودہ معنی اس کے صاف از رو
 انصاف یہ ہیں کہ ولایت نبی کی کہ وہ وجہ الی الحق سے افضل ہے ہوتے کہ وہ
 وجہ الی الخلق ہے نہ یہ کہ ولایت عام مسرور بہت خاص ہے جس طرح نبی مستقیمیں
 ہے حضرت الہیت ہے اسی طرح ولی شہیرت اور نبوت سے متغیر کی تفصیل نہیں
 پر اور مستقیمیں کی ترجیح میں پر سرگرمیوں اور عقل کے نزدیک مقبول نہیں اب وہ
 دل یہ کہ خواہد ہی تھا نبوت کے ساتھ منقطع ہو گئی مگر وہ فروع کو اخذ کیا گیا ہے
 مشکوٰۃ نور سے سرور ہاں عقل و کور و جلی ہاں سے دریاں چار
 جہاں چاہتا ہے اور یہ صراح ایروی تا طور صبح نیاست و نس ہے گا اور اب
 اسی قائم ولایت اور یہی مثل طرح ہاں سے ولایت و ہدایت وہی حقیقت توحید
 ذاتی ہے کہ جو از رو علم و الہ اکا ظاہر مشہود و عبور ہاں سے اور مشہور نظر
 اکابریت موقی ہے مگر وہ بات اب سارہ کر آیا ہاں کہ لا الہ الا اللہ کہیں در دل
 فہ معرفت سے خود پر جانتے اور وہ ضامن زبردست کہاں کہ تال کا الہ اکا اللہ کہ گز
 اسی کے معنی دہی طرح نہ سمجھا ہو قدم گاہ و جد پر تال ہر دے معنی رسول مہنوں اسباب
 و تسلیم ذل انا احمد بلا ہم علیہ تہنہ و التسلیم اب سعاد بعد از اراوت سے در سب
 بعد از امت تاج بھی تو ہے آدمی کیوں کر سمجھے اور بھلاں بدیہیات کے برابر اس
 کو کیوں کر تسلی ہو یعنی اس مجموع موجودات کو کہ اندک و انجم و بخار و جبال اسی میں ہیں

نہیں، دنیا پر محض جان لے اور تمام عالم کو ایک وجود مان لے۔۔۔ بائی
 لے کر وہ بآواز گھنٹا رینگے در زلف سخن کشتہ راہ خم و پیچ
 عالم کہ تو چیز دیگرش سیدانی ذاتے ست بسیط و مضبوط دیگر پیچ
 قائم ہے یہ طویل اقتباسات اس لیے دیے ہیں کہ کسی مفکر کے اصل عقاید کا ثبوت اس کی اثر
 ہی میں ملتا ہے کہ اس میں منطقی ربط و تسلسل ہوتا ہے شعر کہنے وقت اور خاص طور پر غزل کہنے وقت
 ریزہ خیالی اس تسلسل کو مبرور کر دیتی ہے۔ ان اقتباسات سے غالب کے جو وجودی عقاید متباد
 ہوتے ہیں وہ درج ذیل ہیں۔

۱۔ اللہ کے سوا الٰہی تہ حقیقتاً موجود نہیں ہے ماسوا اللہ کا وجود ظنی و اعتباری ہے۔ پدار
 سے دم ہے

۲۔ عالم دست خداوندی سے ملکہ اور خلقت نہیں ہے۔

۳۔ جناب رسالت آپ نے تعینات اختیاری کے پردے اٹھا دیئے اور ذات ذات باری
 کو صورت و مکالمات (خطاب بھی ویسا ہی سے جیسا کہ تھا) میں دکھادیا

۴۔ لا الٰہ الا اللہ کا اصل مفہوم لا موجود الا اللہ ہے

۵۔ ولایت کا مفہوم حقیقتاً تو حید ذاتی سے

۶۔ وحدت وجود اہل حقیقت ہے اور اپنے اثبات کے لیے دلائل و براہین کی محتاج نہیں ہے

۷۔ وحدت وجود یا حلق و محفون کے افتاد کار از موصدین فہم و ادراک سے معلوم کرتے ہیں جبکہ

اہل حال و بعد بے حودی کے حصول کے لیے اشغال و اذکار کے محتاج ہیں۔ اس میں

تلاش و غار نے 'سراج الموعود' کے دیباچے کے آخر میں کہا ہے،

۸۔ مشرک وہ ہے جو وجود کو واجب اور ممکن میں مشترک جانتا ہے موصداً جب و معنی میں کسی

جنم کا اشتراک گوارا نہ کرے۔ دونوں فی لاسل ایک ہیں

۹۔ جو شخص حید وجودی کے لیے میں سرشار ہو وہ کفر و اسلام میں امتیاز روا نہیں رکھتا

فلک کی دستانی ہی جس پر سکتی اور وہ غیب ہی نہیں غیب علم ہے اسی ضمن میں کہتے ہیں ۛ

اصل شود و شاید بدست خود او ۛ میں ۛ حزنوں میں چہر مشاہدے کس حساب میں

ۛ دکا صرا سے ظاہر ہوا شاہ دیکھنے والا مشہود ہو ظاہر ہو جب ۛ تہوں کی ہی میں
تو مشاہدہ کا مطلب ۛ حاصل یہ ہے کہ لوگ اس بات کے مدعی ہیں کہ وہ کائنات میں حق تعالیٰ
کی تخلیقوں کا مشاہدہ کر رہے ہیں وہ ذیہ نظر میں بلا میر جہ ۛ شود ۛ بد اور مشہود ۛ ۛ دیکھ رہے
تو مشاہدہ کا ذکر ہے ۛ ۛ مگر حاتم نے اور معصوم کو خود ۛ ۛ دیکھ رہے خود ہی ۛ ۛ کہہ کر اور کہا
خامی کا الیہ شری ہے ۛ

غالب اللہ ماں علم و قدرت خود است ۛ میرا چہ بر فرد و کرانہ ۛ تو مشاہدہ

نہ را سدا ۛ لا ابرار الا انہ ۛ کی و خودی تفسیر کی گئی ہے دہاتے میں کہ لا اور لا ہیں
موت اور نہ ۛ ۛ ہے اور ۛ ۛ دوسرے جہ ۛ معبود کا علم سے لہذا لا اور ۛ ۛ میں کچھ ذائق
نہیں ۛ ۛ یہ مضمون نلاسرا بن عربی سے ماخوذ ہے

نظر یہ فسر و جذب کی ذہنی کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۛ

نہ کہ کچھ تو خدا کا کچھ نہ تھا تو خدا ہوا ۛ دوا کچھ کو رہے ۛ ۛ ۛ میں ذرا ۛ

جب دور ۛ ۛ جب سے خدا نیس جوئی ہتی تو ۛ خدا کا جز ہتی ۛ اگر اس ۛ انفعال
خدا سے نہ ہوتا تو اس سے نہ ہی ۛ بنا تھا خدا اس کا عالم وجود میں آنا گویا یزدانیت سے انفراد
کی طرت تنزل ہوا اور اسی بات کا ردنا بھی ہے ۛ مضمون فیس ۛ ہے جذب کا ذکر اس طرح
کرتے ہیں ۛ

مشقت قطره سے دریا میں نہا ہو جانا ۛ درد کا درد سے گزنا سے دوا ہو جانا

قطرہ جو سمندر سے جدا ہوا تھا دوبارہ سمندر میں جذب ۛ ۛ ۛ ہے مفسد ۛ ۛ ہے بکرا ۛ اور سمندر
سے الٹا مال ہوا جدائی ۛ ۛ کا درد ۛ ۛ سے گزرا یا تو دھماکے اور این کر نقیب ہوا ہمارا تنہا
سے مدح انسانی اور سمندر سے ذرا ۛ بخت مراد ہے ۛ اس مضمون کو محافضہ پڑے میں میں کیا ہے ۛ

ہاں کھائیو موت، ذریعہ ہستی ہر پند کہیں کہ ہے نہیں ہے
 تمام حقوق مستحق، محض اور ذرا، واجد اور ہر کی بدولت، ہے اور اس کی وحدت، پر ولایت
 کرتی ہے ہستی کی کام شائیں اند، ی دنیا، سے نکلتی میں ہر پیا سا اسی سرچشے سے میرا ہوتا ہے۔
 زم ہستی محض وز حسین وجود کہ ناز و بیکتا نش ہست و بود
 ز شفا خاہ کہ تلوئے سوسودہ ہر تشنہ آشام دیکر وہ
 موجود است، عالم آفتاب سیسی، کے پر تو لے بیہ طاس نہیں ہو سکتے جس طرح ذرہ خورشید
 کے بغیر نمایاں نہیں ہو سکتا۔

ہے سبلی تری سامان وجود ذرہ سے پر تو خورشید نہیں
 ذرے اور خورشید کی مثال فلاطینوس سے، اخذ سے اور صرفیہ وجود پر کی یہ بڑی محبوب
 مقبول سے غالب معتزلہ اور صرفیہ وجود پر کی طرح صفات کو مین ذات استے ہیں اور کہتے ہیں
 کہ صفات و عبادات کا ظاہری تضاد متزوع ہے معنی۔ ہے حالت سکون و نشاط میں شراب کے
 بیگے کو سجدہ کرنا اور نماز کے وقت، قند نہ ہونا ایک ہی عمل کے دو مختلف پہلو ہیں۔
 سر یا نہ قلم پہ چائے ہنگام بخودی نہ حوئے قند، قند سادات چاہیے
 ایسی کجب گردشیں چاہیہ صفات عارف ہمیشہ مست شے ذات چاہیے
 حافی گناہ ہے۔

ہر کہ کو کہ کعبہ زبہ شانہ خوشتر است ہر جا کہ صاب جلوہ جانا خوشتر است
 مبدل

اگر از وہ غیر آکا ہیت ہر جا کہ غفر ہم گمراہیت نیست
 اگر آلودہ اسودام غیری ہم گر کعبہ باشی نماسد ویری

۱۔ ناز سے اپنا ہونا کے واسطے ۲۔ بجٹے ۳۔ صفوں پر جھینگر میلنا ۴۔ اس کے منہ سے غلوہ ہے۔ ۵۔ ہاتھ کوڑا ہونا سے سٹکا
 ۶۔ سو سے کرنی۔ ۷۔ شہادت نہ دینا ۸۔ وہی سے جائے دین اس کو دم ایجا د میں
 ۹۔ لطافت سے شہادت جلوہ پیدا کر نہیں ہی ۱۰۔ چمن نظر ہے آئینہ باد و بھاری کا

غالب ایسی مضمون کو زیادہ لطیف پڑنے میں بیان کرتے ہیں ۔

نشاطِ معنویاں از شرابِ غارتِ نشت فنونِ باہیاں فصلے از فائزِ نشت
ممانہ اعمالِ نشتِ ایں کہ در جہاں مارا قدم پہ بنگدہ و سر بر آستانِ نشت
بہ سراپِ کر جاتی ذاتِ از دست بہ سر نہ زنی جو اسے از دست
بہ بہت بچہ ناس کو روا داشت کہ بہت برا بدادہ پنداشت
نظر گاہِ جمع و رشتار کیے ست پرستند انہو دینداں کیے ست

ایک شعر میں فغانی اثر کا مضمون رشتہ نگار پڑنے میں بیان کرتے ہیں کہ میری مثال اس پایے سے ملانے کی ہے جو کڑی سیر بھینسا ہوا کڑوہ پر پیشہ اور بے اختیار اس میں کود پڑے اور آنکھوں - محلِ مرآت ہو گئے نشت سے سامان اور فشر کے برکار سے پر پڑا ہے اس کا کوئی نام دستانِ باقی نہ رہے اس میں ہذرت کے غایت درجہ اضطراب و اتار کا نقشہ کھینچا ہے جو وہ محبوبِ انہی کی جدائی میں محروم کوئی ہے اور اس مسترت بے نیت کی تصویر کشی کی ہے جو وہ حال کے وقت اسے ہنراتی ہے

بہر وقتِ در رفت بہ آبِ غالب تو نہ رہی جو اندازِ نشانِ مرا
صوفیہ و جودیہ و خود مطلق کو یا نہ دے بے ہمہ کما لہ نے میں - غالب فرماتے ہیں -
اسے بہ خلادِ ملاخوسہ تو شکارِ زرا باہرہ در غشتنگو بے ہمہ در ماجرا
سالک کا راستہ بڑا کمٹن ہے اس پر ہر راہِ ہمہ قادر نہیں ہو سکتا -

تھک تھک کے ہر تمام پہ دو چار ہو گئے تیرا پتہ نہ پا میں وہ بار کیا کریں
نہ چو بہ ہرزہ بیاں نور و ہم وجود ہنوز تیرے لعلتو میں میں شیبِ دوز
مرزا غالب حقیقتہً پندارے انداز میں کہتے ہیں کہ ادراکِ معنی کا وہ دار بہ ہر توانی و پیر
پر ہی تمارے - مکرینا چاہیے ۔

نہیں گر سرورِ برگِ ادراکِ معنی تا شائے نیز نگِ سرور - ملامت

گر بہ معنی زہری جلود صورت چہ کست ختم زلف و شکنِ حرف کلاہے دریاب
کہ حجابات کے پیچھے دیکھنے کے لئے چشم بصیرت کی مزدورت ہے ۔

محرم نہیں ہے تو ہی زانیہ راز کا یاں ورنہ جو حجاب ہے پردہ ہے ساز کا
اور اہل نظر کا سجود تو سرحدِ ادراک سے بھی پرے سے ۔

ہے پرے سرحدِ ادراک سے اپنا سجود تبد کو اہل نظر متبدل نہ کہتے ہیں
انفلاطون نے وجودِ مطلق کو حُسنِ ازل کہا تھا۔ مثنویہ وجودیہ اسے شاہِ حقیقی اور محبوبِ ازل
کہنے لگے۔ اور اس کا وصال عشقِ حقیقی کا مقصود قرار پایا۔ عشقِ حقیقی مرض بھی ہے طیب بھی ہے۔
راحت بھی ہے محنت بھی ہے، درد بھی ہے دریاں بھی ہے، روتی کا مشورہ شہر ہے ۔

شاد باد اسے عشقِ خوش سودا سے اسے طیبِ جملہ علت اسے
ظہوری ۔

شد طیبِ حاجتِ منتش بر جانِ ما محنتِ راحتِ ما دردِ ما و زمانِ ما
غالب ۔

عشق سے طبیعت نے زلیست کا مزد پایا درد کی دو ابائی دردِ بے دوا پایا
ستفانقِ دو عالم کے ادراک کے لئے وحشتِ عشق ضروری ہے ۔

ایک قدم وحشت سے درسِ فتراں کھلا جادو اجڑائے دردِ عالم دشت کا شیرازہ تھا
کائنات میں کششِ شاہِ حقیقی کی کشش یا عشق نے ہی پیدا کی ہے ۔

ہے کائنات کو حرکت ترسے ذوق سے پرتو سے آفتاب کے ذوق سے میں بیان ہے

اس مضمون کو دنیا میں جہاں کیس حُسن و جمال دکھانی دیتا ہے وہ شاہِ ازل کے جمال جہاں
آرا کا ہی پرتو ہے، بڑے اچھوتے پیرائے میں بیان کرتے ہیں ۔

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود پھر یہ جٹا مارا سے خدا کیا ہے
یہ پڑی چہرہ لوگ کہنے ہیں غزہ و عسوفہ و ادا کیا ہے

نہیں جتنی اس نے تجھٹ کو غنیمت جانتے ہیں اور نوح کے دیکھے سے حسن نہ کا نظا
کرنے پر اکتفا کرتے ہیں ۔

گر غیرہ حیثیت نہ پر سب مدد سے زجام ایدین دست
بہر سس اس رہے ہمسد ہر کریں روز نش دوست بنمود چہر
سین ایہ کوز گراشت کشتاں بد لہا خسد را نیالیتش کرا
صوفیہ وجود نہ کریں کام پربخت کرتے ہوئے یک حدت دی سے اسد
کرے ہیں لب کسوا کھیا فاجیت با اعرف خیلعت لعلی اس
پسندہ حراہ کامیں نے جا میری محنت حاصل مانے اس سے میں نے اس ماد و خلق
نیز عاب سے اس کی رجائی کرتے ہوئے کہا ہے ۔

دہر بز بلوہ ملک ان معسوں میں ہم کہوں ہوئے اگر حسن نہ ہونا خود ہیں
میں معسوں کو کہ عالم نام دھوکا سے وگ اس میں حقیقت جس کی عا سس میں سر کروں رہے
ہیں بن اعلاظ میں سان کرے میں سے

عالم غبار و حسب مجنوں ہے سرسیر لب تک خیال طرہ بلی کرے کوئی
اور عسناں محبت کی آگ میں جل جاتے ہیں ۔

پوچھے کیا خود و مدد ال سون کا آپ اپنی نگ کے حسن فاساک ہو کے
فد طہیوں کی عیال کے صمن میں ہم دکر کر چکے ہیں کہ اس کے طور پہنی کو بعد میں
فلاسہ اسدم در صوبہ وجود یہ نے تزللات ستہ کا نام دیا جا اس لڑ سے ذر صفت
سے ہلا انہرن عسل کا ہوا سود و جود یہ یک حدت خاب رساٹ سے صوب کرے ہیں
ل ماحلی نقہ الععلی ، خدا نے عسل کو سب سے سہ سدا ، اس کے ساتھ ایک
در حدت باں کی جال سے ادلی ماحلی اللہ نور متا ، ماہ ماہوہ اسے جاو سب سے

نے "افسان کاوی" عدہ المکرم الخلیل

پہلے خدا نے تیرے نبی کا نور پیدا کیا، اسی رعایت سے ابن عربی نے عقل اور حقیقت محمدیہ کہا۔
جو ان کے خیال میں غلّ آدم سے پہلے موجود تھی۔ فرماتے ہیں:

”آپ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آدم نور آب و گل میں تھے پھر اپنی نشت و خلقت کے لحاظ سے قائم نہیں
میں اور ازل، نژاد کا قین حد سے اس کے سوا جتنے اعداد ہیں وہ اسی رد و اتوں سے صادر ہیں
ہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پہلے رب پر پیل دیں۔“

مفسر محتاج نے نور محمدی کو حو حو کا نام دیا تھا غالب اس خیال کو یوں چپتے کہتے ہیں
کہ ہستی مطلق نور محض ہے، ذات واجب الوجود ہے ماسوی اللہ اسی کی آیات ہیں جب نور
مطلق غیب غیب میں تھا حسن کل فکر و تخیل میں سرنگوں تھا کہ کس طرح غیب کی حبیب سے سر تھا
ذات محض نے اپنی ہی ذات کی تخلیق دیکھی اور خلوت سے بچنے کا شروع پایا حق تعالیٰ نے اپنا
پہلا جلوہ نور محمد کی صورت میں دیکھا۔ یہی نور ہم غناس۔ بمعنات عالم کو معرض اظہار میں لایا۔

نور محض و اصل ہستی ذاتِ اوست	ہر چہ بر حق بینی از آیاتِ اوست
تا بخلوت گاہ غیبِ غیب بود	حسن را اندیشہ سرورِ حبیب بود
صورتِ فکرِ ایکہ باری چوں کند	تا ز حبیبِ حب سر بیرون کند
جلوہ کرد از خویش ہم بر خوشتن	داد خلوت را سند و رخِ بختن
جلوہ ازل کہ حق بر خویش کرد	مشعل از نورِ محمد پیش کرد
شد عیاں ز ازل نور در ہدمِ ظہور	ہر چہ چہاں بود از نزدیک و دور

معراج کے بیان میں صاف صاف کہتے ہیں کہ جس طرح صفات ذات کی عین ہیں اسی
آنحضرت عین ذات حق ہیں احمد اور احمد کے درمیان میم کا پردہ سے معراج کو کلا اور اگلا
میں کوئی فرق نہ رہا۔ احمد نے کشیوں و صفات سے منفعت کو کراختہ کی صورت اختیار کر لی ہے
میم کا پردہ حلقہ بیرون در تھا۔ خلوت گاہ میں اس کا کیا کام ہو سکتا تھا۔

نخستیں دراز لا کشود آں رداق
 بر آلتا رسید و نہ لا در گذشت
 در آں قلوب آباد را زد نیاز
 مانند اندر احمد نہ ہمیش اثر
 احمد جلوہ گر با شیون و صفات
 نبی محرق چون صفت عین ذات
 اسی معنوں کی مزید وضاحت کرنے پر سے مختلف سوالوں سے کام لیتے ہیں ۔

فروغی یہ مسبر جان تاب در
 ز خورشید ناگشتہ پر تو جدا
 رقم ہائے اندازہ ہر شمار
 دو عالم خودش نرا ہائے راز
 ورق در ورق نکتہ دل پذیر
 ز گفتن شنیدن بُدائی نہ داشت
 چو اندازہ ہر غائبش گرفت
 حکم تقاضائے صبرِ ظہور
 احمد کسوت احمدی یافتہ
 ہر ذرہ تائبے ازاں تاب در
 محیطِ ضیا خود محیطِ ضیا
 ہاں از شکاف مستلم آشکار
 و لیکن ہاں در خم بند ساز
 و لیکن ہاں در نیال و بیر
 نمودن نہ دیدن جدائی نہ داشت
 ز وحدت بہ کثرت گرائش گرفت
 تنزل در اندیشہ آورد زور
 دم دولست سہمدی یافتہ

ایک اور مقام پر کہتے ہیں کہ احمد کی مہم کا بنیادینا ضروری ہے کیونکہ یہ نبی کے اہم ذات
 کا پردہ بن گئی ہے احمد کی معرفت کے یمن سے مہم ہٹ گئی اور احمد ظاہر ہو گیا ۔
 باید نخست مہم نہ احمد فرا گرفت
 ہر گاہ بہ یمن معرفت ذات احمد
 کاں مہم اہم ذات نبی راست پردہ دا
 مہم از میان رفت و احمد گشت آشکار
 شیخ اکبر ابن عربی کے خیال میں اعیان ثابتہ اوی استیوار کی خلق و ایجاد کے وسائل
 ہیں مرزا غالب نے ابن عربی کا یہ نظریہ محققانہ انداز میں بیان کیا ہے کہتے ہیں ۔

”اس سلسلے میں مسند دار میں وجوب و امکان کے چند نکات بیان کرتا ہوں۔“
 بیرونی صفحے سے جس پر اعیان ثابۃ کے عمل سے اشکال ابھرتی ہیں لیکن جو صفحہ
 ہی موجود نہ ہو جس پر جو نقوش ثبت ہوا گئے ان کی حقیقت کیا ہوگی
 الکات کماکان اس بات پر شاہد ہے کہ ہستی مطلق جس معانی نام سے اس میں کسی
 نوع کا تغیر واقع نہیں ہو سکتا۔

اعیان ثابۃ صغیرہ علیہ میں اس لیے متغیر نہ رہیں ہیں بظاہر یہ متغیر صورتوں میں
 دکھائی دیتے ہیں لیکن علم الہی میں ثابت اور غیر متغیر ہیں۔ اس لیے عین ذات واجب الوجود
 جس طرح آفتاب کی کرنیں اس سے جدا نہیں ہوتیں نہ مروج و گرداب کا سمندر کے بغیر
 کوئی وجود ہے اسی طرح عالم جمی ذات واجب الوجود سے جدا نہیں ہے
 عام کا وجود اس راز کی مانند ہے جو کسی دانا کے دل میں مخفی ہوتا ہے

میں ہرگز واسطہ جو نہیں بیان کر رہا ہوں جو علی تسبیح کے خواب خیال میں بھی نہ آئے ہوں گے
 ہم دیں فصل کہ مستانہ سخن می گند
 نکتہ چند سرایم نہ وجوب و امکان
 صغیرہ کون نقوش است و بیرونی صفحہ
 نقوش غفاست چہ گوئی ز نقوش دالان
 حریف الکات کماکان ازین صغیرہ بخور
 صغیرہ علیہ کہ علم نیا پر عبسیاں
 چمن در تہ تیغ حبیب بختے دارند
 پر تو لرزہ ندانی کہ بود جز خورشید
 مروج و گرداب منجی کہ بود جز عتاق
 عالم از ذات جدا نبود و نبود جز ذات
 ہچوہ از سے کہ بود در دل فرزانہ علیاں
 و مبدع گردالم گرد و دیردا نہ کنم
 بر علی راز گزشت آنچه ز دانش گہاں

عقل فعال کا جو تصور اسطو نے پیش کیا تھا اسے فلاسفہ اسلام اور صوفیہ وجودیہ نے
 اپنے نظریہ عقل و اشراق میں داخل کر لیا۔ مرزا غالب نے شاعرانہ انداز میں اس کا ذکر کیا ہے
 کہتے ہیں کہ ایک دفعہ عالم معنی میں میری ملاقات عقل فعال سے ہوئی جس کے وہاب میں عادتوں

اور حُصُونوں کا ٹکھٹ تھا میں بھی اس عقل میں موجود تھا دوسروں کو فحش مہمیا دیکھ کر نہ دسکا
میرے ہی میں آئی کہ کیوں نہ اسرار معرفت کے بارے میں اس سے استفسار کیا جائے میں سے
کہا میں آپ سے اسرار نہانی کی بابت کچھ پوچھنا چاہتا ہوں۔ عقل فعال نے کہا میں پوچھ سکتے
ہو لیکن ذاتِ محبت سے متعلق سوئ نہ کرنا۔ میں سے پوچھا جہاں کیا ہے؟ جواب دیا پردہ
کا سراپردہ ہے جس نے پوچھا سخن کیا ہے؟ کہا ہمارا جگر گوشہ ہے۔ میں نے کہا وحدت و کثرت
کے بارے میں کچھ کہیے کیا کثرت و وحدت کا وہی تعلق ہے جو موج و کف و گرداب کا سمندر
کے ساتھ ہوتا ہے۔

دوش در عالم معنیٰ گز صورت اناس	عقل فعال سراپردہ رد و برم راست
خواند از دہدہ درسی دیدہ دریاں را بہ بساط	تا بیند کہ اسرار نہانی پیدا است
یوں کس نہ ہم نفساں نہ برآں مار نزد	نکہ آرد ہم اندازہ دم از خویش ہواست
ہم شفتہ و سرست و پس از لاپہ دلاخ	گفتم اینک دل دوین گفت خورشید باد گھا
گفتم سرا نہانی تو پرستش دارم	گفت جزو نمی ذات کہ چون چراست
گفتش محبت جہاں گفت سراپردہ راز	گفتش محبت سخن گفت بگر گوشہ راست
گفتم از کثرت و وحدت سخن گوی بریز	گفت موج و کف و گرداب جہاں دریاست

اہل ظاہر صوفیہ و جوہر کی تکفیر کرتے رہے ہیں۔ ابن تیمیہ اور ابن قیم سے ابن عربی پر
کفر و زندہ قہر کا فتویٰ دیا تھا اس کے جواب میں محمود بن ظاہر کی تضحیک کر دی ہے۔
صوفی شاعروں کا محبوب موضوع سینچ اور راہ کا مستحضر کرنا ہے اس کے ساتھ وہ ابن عربی کے
مستند عقاید سے اجساد و ذرخ و بہشت، جزا و عذاب و علی کھف بھی کرتے ہیں اصطلاح میں
اس نوع کے اقوال و عبارات کو شطحیات و طعانات کہا جاتا ہے۔ جبراً کے کلام میں بھی ان کی
کمی نہیں ہے۔

وہ بات جس کیلئے ہم کو بہشت عزیز سوائے بادہ گلہام و مشکو کیا ہے

گردین: ہاں یہ جنت گستاخ واں دست درازی بہ شر شاخ بہ شاخ
 چوں نیک نظر کنی ز نوئے تشبیہ مانند بہ بہائم و علت راز منسوخ
 موج خمیرہ یک منہ جہ اسلام و چرخ کجی یک خط مسدود ہم جہ نصیب
 ظاہر سے کو گھرا کے نہ بھاگیں گے نگیرین ہاں منہ سے مگر مادہ دوشیہ کی پڑائے
 اپنا نہیں وہ شیوہ کہ آنام سے مجھیں اس دریا نہیں لہر و کھلہ ہی کو پڑا ہے
 گشت از بھلا حق جبہ رہا دورانی جہاں کافر و حب تاب بادہ سے بادہ حرا

وعدہ و حدود جبر مطلق لازم و ملزوم سمجھے۔ اسے جس جب کا صاحب ہادی کے وجود
 کو بالعرض مانا جائے، ظواہر کو فریب نظر، پتہ اردو سرب کا طاعنے مخلوق کو طعی و اعتباری تسلیم
 کیا جائے تو اس عالم میں جدوجہد یا قدر و اختیار کی کوئی گئی سشش ال ہیں رہی یہ نظر نہ
 سکونی ہے اور اس کی دوسری افسانی زندگی کا مقصد واحد ہے کہ انسان عدس دیوی سے
 غلو صراحتی پائے تا کہ روح او سے لی انشش س پاک ہو کر مبدائے قیسی کی طرف صعود
 کر جائے۔ اس مقصد کے لیے صونیہ نفس کشی، تجرؤ تزیی، راد یہ نشینی اور داردا شغال کو موثر
 سمجھے ہیں۔ اور فلاسفہ و جوڈیہ تفکر و تحقیق سے کام لیتے ہیں چنانچہ کایر صونیہ وجودیہ اور دیانتی
 جبر مطلق کے نال رہے ہیں۔ مرنا غالب بھی جبری ہیں۔ ایک خط میں لکھتے ہیں
 نہ مجھے حوزہ مرگ ہے نہ حوائے صبر ہے میرا یہ سب بخل و عینہ قدر یہ صبر ہے
 اشتہار میں بھی جا بجا اس مضمون کو باندھا ہے۔

کش کش ہائے سنی سے کرے کیا سی آزادی ہونی زخمیر موج آب کو ز صست روانی کی
 کہتے ہیں کہ ہستی کی کش کش سے آندہ ہی ہائے لی کو سشش لے صرف ہے۔ موج بہنے
 میں بظاہر آزاد ہے لیکن ہی آزادی اس کے لئے زنجیر یا بن گئی ہے اور وہ آزاد ہونے کے
 باوجود اسیر ہے۔

دہ میان قہر دریا تختہ بنیم کردہ یاد سے گوئی کہ دامن تر کن مہشار باش

یہ مضمون صحرایہ سے اخذ ہے۔ ان کا ترجمہ: افادہ الہیم مکرنا و قتل لہ۔ ایک ایک ان مثل نامہ

آخر میں دیکھنا یہ ہے کہ غالب کی وجودی مابعد الطبیعیات سے کون سا طرزِ زندگی اور کون سی اخلاقی قدیں متبادر جوتی ہیں۔ کیونکہ فلسفے کا مسئلہ اصل ہے کہ اخلاقیات ہمیشہ مابعد الطبیعیات کے تابع جوتی ہے۔ مرزا کے سوانح حیات کا سرسری مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ وہ کفر و ایمان کی بندشوں سے آزاد ہو چکے تھے جو شخص ہر شے میں اور ہر فرد میں ذاتِ باری کی تجلیاں دیکھتا ہو وہ اس نوع کے امتیاز کا قائل نہیں ہو گا۔ دوسرے وجودیوں کی طرح مرزا کا توحید کا تصور بھی اہل ظاہر کے تصور سے اک گونہ مختلف تھا۔ وہ اپنے آپ کو خاص وجودی مضمون میں موجد اور مومن کہا کرتے تھے ان کا عقیدہ یہ تھا کہ وجود خلق ہی وجود حق اور وجود عین ہے اور خدا کا وجود اور عالم کا وجود ایک ہے۔ وجوب و امکان کا اتحاد اصل توحید ہے۔ یہ عقاید مردہ عقاید کے منافی ہیں۔ اہل ظاہر خدا کو قادر مطلق اور خالق کل مانتے ہیں اور معاد، حشر، نشر، جزا سزا پر محکم عقیدہ رکھتے ہیں۔ اس لئے نجاتِ اخروی کے لئے شرعی احامد و نواہی کی پابندی کرتے ہیں۔ ان کا منطقی نتیجہ قدر و اختیار ہے کیونکہ بعد فاعل مختار نہیں ہو گا تو اسے مرزا و جزا دنیا قرین مدلل نہ رہے گا، اس کے برعکس غالب خدا کو موجبِ بالذات مانتے تھے اور جبرِ مطلق کے قائل تھے جیسا کہ ابنِ نبیہ نے کہا ہے اتحاد کے عقیدے سے تکالیف شرعی مافظ ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ غالب بھی نماز و روزے کی پابندیوں سے آزاد تھے۔ اور تربیہ کی طرح توحید کے اقرار کو ہی نجات کے لئے کافی سمجھتے تھے۔ اپنے جیسے مومن کمال کے لئے شرعی احکام کی پیروی کو غیر ضروری خیال کرتے تھے اور ملائقیہ کی طرح بدنامی اور رسوائی کے خوف سے بے نیاز تھے۔ وہ اپنی سے فرتی اور آئادہ مدی کے لطیف جواز تراشنے میں یہ طوائف رکھتے تھے۔

فدائے شیوہ و محنت کو در لباسِ بہار بعد از خواہی زندان بادہ ز رخ آمد

ہے وہی بدستِ ہر قدہ کا خود حذر خواہ جس کے جلوے سے نہیں آسماں سرشار ہے

یعنی اللہ میاں کا حسن و جمال ہی ایسا ہے کہ ہر شخص بدست و بنے پر مجبور ہے۔

نسب و نسبِ دو عالم کی حقیقت معلوم لے یا مجھ سے مری بہتِ حال نے مجھے

جاساں تو آپ طاعت و بند پر طبیعت دوم سر آئی

ترک وجود گیر سخن در سجود چہیت بجز ز طاعت کہ چہ عسایں برابر است

خالق و مخلوق اور عباد و معبود کے اتحاد کا تصور قدرت عبادہ و فرشتوں کی دینی کے منافی

ہے اس ضمن میں ضریفہ وجود یہ یہ دلیل دیا کرتے ہیں کہ جب عبادہ و میں کچھ فرق نہیں ہے

نور ہد پرستش کس کی کرے کا فائدہ عبادت کتب کے اہل فرائض میں بن سولی فائدے میں ہے

الرب حق والعبد حق یا لبیت تعالیٰ من الملک

اد قلنت عابد فزالہ وہی او قلنت رب اتی بیکلف

ارب بھی خدا ہے اور بندہ بھی خدا ہے پھر مقلت کون ہم کوئی ہیں اگر تم کہتے ہو عابد

تو وہی رب بھی ہے جسے تم یہ کہتے ہو و مقلد کیسے رہا

دارا شکوہ نے جرات دے کر پابند صوم و صلوٰۃ تھا بعد میں یہی احکام کی پابندی ترک

کردی اور دلیل یہ دی کہ جو شخص حلالی اللہ ہو اس کا خرد و جبرہ کرنا کو یا اپنے آپ کو بندہ کرنا ہوگا

مرزا غالب سے ہنوی خود ساری عمر روزہ رکھتا نماز پڑھی اور روزے کھا کر گزارہ کرتے رہے

ایک دن ملانا حالی سے انھیں نماز پڑھنے کی تلقین کی تو خفا ہو گئے دُشمنوں میں لگتے ہیں ۔

” سچ بات کا بھینا آزادوں کا کام نہیں ہے ۔ میں آؤں گا آسمان کو جس طرح کیش و قہر ہے

آنا وہیں اسی طرح بنامی اور سرائی کے خوف سے داسہ ہوں ۔ “

کیش و قہر سے آزادی براہ راست ان کے وجودی عقائد کا نتیجہ تھی ۔ مرزا شیعہ تھے

لیکن برہنہ ہب و قہر کے پیروں کے ساتھ سواداری اور مراہ منہرلی کا برتاؤ کرتے ۔ ان کے

دوستوں اور شاگردوں میں ہندو سننے جیسائی تھے ۔ معتقد تھے غر مقتد تھے وہ سب سے یکساں

خلوص و مروت روار کہتے تھے ۔ ایک خط میں کہتے ہیں ۔

” نہیں تو ہی آدم کو مسلمان یا ہندو یا نصرانی قرار دینا بھائی گستاخوں دو سرانے یا دانے “

مرزا کا تشیع بھی خاص وضع کا تھا شیعہ اثنا عشری ضریفہ وجودیہ کے عقائد سے سخت متنفر ہیں لیکن

مرزا تشیع کے ساتھ وحدت وجود کے قائل تھے۔ ان کے نظریاتی تناقض کو درخور غما
نہیں سمجھتے تھے۔

مرزا کی شخصیت میں ایک عجیب پراسرار قسم کی کشش ہے جو ہر صاحب نظر کو مسحور کر لیتی ہے
ان کی خامیاں بھی اس کشش کو کم کرنے کی بجائے اس میں اضافہ ہی کرتی ہیں اس کشش کا باز
مرزا کی بے ریائی، صاف گوئی، وسعتِ قلب اور دوا داری میں مخفی ہے۔ اقبال نے گوشتے کو
غائب کا جہنوا اس لئے آفاقی نغمہ تھا اور انسان دوستی کی بنا پر کما تھا۔ یاد رہے کہ گوشتے بھی
وحدت وجود کا مدعی تھا۔ اپنی ایک نظم ”ایک اور سب“ میں لکھا ہے
”خود کو ذرا تلامذہ میں گم کر دینا گویا اپنے آپ کو پالیا ہے۔“

نچلین جرموں کو معافیت کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ تسخیرِ جرمی کے دوران اُس سے
گوشتے کو ملاقات۔ کہ لئے بلایا اور اس سے باتیں کر کے جبریت سے کہنے لگا۔

”یہاں یہ فراموش ہے میرا خیال تھا جرم ہو گا۔“

مرزا غالب کو روایتی مفہوم میں صوفی یا ”اسفی کہنے میں شاید تردد محسوس ہو لیکن اپنا
باتنا ادا پاسکتا ہے کہ وہ انسان تھے امدان کے انسان ہونے میں بڑی حد تک ان کی
تصویر وجودی کو دخل تھا۔

مرزا غالب کی جمالیات

مرزا غالب کے جمالیاتی شعور کا ذکر کرنے سے پہلے یہ طے کرنا ہوگا کہ حُسن کیا ہے ؟ ایک دفعہ انگریز فلسفی جی۔ آئی مور سے کسی نے پوچھا : "خیر کیا ہے ؟" تو اُس نے بے ساختہ جواب دیا : "خیر خیر ہے" اس سوال کا مناسب جواب کہ حُسن کیا ہے ؟ یہی ہو سکتا تھا کہ حُسن حُسن ہے : لیکن میدھی سادی بات کو سمجھنے میں عموماً وقت پیش آتی ہے۔ اس لئے جمالیات سے رجوع کئے بغیر چارہ نہیں نظر ہے کہ حُسن و جمال سے زیادہ لطیف شے، اس وارفاتی میں اور کوئی نہیں لیکن اس پر طعنے جمالیات نے ایسی ایسی سنگلاخ بھٹیں کی ہیں کہ ان سے زیادہ بے کیف تحریریں دنیا کے علم میں اور کہیں نہیں ملیں گی۔ مزید برآں حُسن کے مفہوم میں بھی شدید اختلافات ردِ ناجائز ہیں۔ جن کا اندازہ مندرجہ احوال سے ہو سکتا ہے۔

"حُسن وہ مسرت ہے جس نے سرمدی Object کا روپ دھار لیا ہو" (سینٹینا)

اے حُسن جمال کی قدر اظہارِ بحث کا آغاز کیا تھا لیکن Aesthetics جمالیات کی ترکیب سب سے پہلے بامِ گارٹ نے ۱۷۵۰ء میں مستقل کی تھی مگر وہ صرف علمِ جوشن کی طرح صداقت سے بحث نہیں کرتی بلکہ حیاتی تاثرات کو سرمدی بحث میں آتی ہے۔ بیگل نے ۱۸۲۰ء میں ایک مقالہ لکھا تھا جس میں یہ ترکیب مستداول مفہوم میں استعمال ہوئی اس کے بعد عام طور سے رواج پائی۔

”حسنِ مسرت کا دودھ ہے۔“ (ستانِ ال)

”ابا بویہ برادینہو غیر اس نے حسین میں سے کدو میں مسرت بھتا ہے بلکہ وہ مسرت بھتا ہے کیونکہ وہ حسین سے ہے۔“ (کولرج)

”خس دیاں لکس کی اکاں وہ اور جس صورت میں دلہان دے وہ حسنِ نر می لایو ہے۔“ (فد طرس)
”حسنِ نر سے اس نے ایک جلاں اور کسے میں ایک جھنڈا سا ہے۔“ (گیٹے)
”خس اٹھا ہے۔“ (کروٹے)

”خس حنی حواس لائیں ہے۔“

”حسنِ توانی money ہے۔“ (اون بوٹ)
”خس وہ ہے حویل کی اتائی ارد سے۔“ (ایوٹاٹ)

”اترل عام فہم ہیں لیکن ان کے میں اسطورہ جالیات کے چند اہم نظریات مخفی ہیں جن میں سے بعض کا ذکر بے محل نہ ہوگا
عقلیاتی نظریہ : کانٹ اور اس کے متبع جس کو ترجیح نے پیش کیا کاٹ کا مفہور بہ ثابت کرنا تھا کہ جیسا کہ مجرم کے کہا تھا حسن سے جو اسد دل حاصل ہوئی ہے وہ حسانی نہیں بلکہ عقلیاتی ہے

مندیقی نظریہ : شوینہ اور شیٹے نے پیش کیا وہ کہنے ہیں کہ حسن سے لطف اور دور کے کے لئے اس سے جذباتی نگاہ کا رک کر ماحوری سے جس میں حسن پایا جاتا ہے

اظہار کی نظر : روحی کتا سے کہ جالیاتی عمل داخلی ہے اور اظہار ذات سے نفس رکھتا ہے قتالی بلکہ کے صفحہ ذہن پر ابھرتا ہے سے قوی تجلیں کا عمل مکمل ہو جاتا ہے لہذا اظہار ہی جس ہے فراڈ جنسی پیت کے اظہار کہ حسن کا غائی بھنا ہے اس سے اس احوال سے اظہار کی نظریہ کے شارع میں ان کے جمال میں قتالی حسن کی تخلیق کرتی ہے۔

تجرباتی نظریہ : حسن کا تجربہ بیگل کے خیال پر تجزیاتی ہے اور ہماری ذات کے عمل پہلے مخالف سے پس منظر کو حسین میں سمجھتا درجایا۔ لوگوں لطیفہ کا فلسفہ قرار دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ حسن خواہ متی پر خواہ فطری، یہ حالت میں اس کی وہن میں فہرہ اور ہے۔ نتیجتاً وہ نفس کو آرزو پر نائق سمجھا ہے

وجودی نظریہ : اس کا سب سے بڑا ساں سکھہ ۲۰، ۲۱ سواتی نفسی لاطینوں تھا۔ وہ کائنات کے تمام مظاہر کو حسن ازل کی تخیل کا نمکنا سے اس کا عکس سے حسن و جمال خواہ کسی روپ میں جو حسن ازل ہی کا عکس ہے ایران کے مشاہیر وجودی شعراء کا فطرت پسندی محمود شبستری عراقی، رومی، جامی و سہ لا حمایتی سطرہ نوادہ طوئی سے

اخلاقی نظریہ : افلاطون، لیوناسٹائے اور سکن سے ہیں۔ ان کے خیال میں حسن کو خواہ درستی کے قوانین میں جو بالکل شخص کے تناسب اعضا میں اس کو نیل کی لاف، مل کر آیا۔ ان تمام لافان سے ماسل کو مختصر افادہ میں سمیٹنے کی کوشش کی جائے تو معلوم ہوگا کہ

ان میں سے بعض موضوعی Subjective اور بعض موعوضی Objective

ہیں۔ موضوعی نظریہ یہ ہے کہ حسن دلچسپے دے کی نظر میں ہوتا ہے۔ وہ دوسری نظریہ سے کہ حسن موضوع ماٹاد سے بے نیاز ہے۔ یاد رہے کہ تمام افادوں افلاطونے مازما موضوعی ہوتے ہیں جنہ پر کو چھے، فرائڈ اور اقبال کے خیال میں موضوع خواہ اسے ناکا، جائے یا اس کا وجود جنسی جبلت اور شاہد و سامع میں تسلیم کیا جائے حسن کی تخلیق کرنا ہے۔ ان کے برعکس افلاطونوں اور کورتاج کے نظریات، موعوضی ہیں۔ یہ نظریہ سے کہ حسن مستقل بذات مستقیم رکھا ہے اور اپنے وجود کے لئے کسی شاہد یا ناہ کا محتاج نہیں ہے اس موقع پر ملاحظہ معلوم ہوتا ہے کہ جہاں یاتی قدر کی تصریح کر دی جائے کہ اس سے میں حسن کی فروع سے مراد دے کی

افلاطون کے خیال میں اعلیٰ تدبیر تین ہیں۔ حسن خدا اور صراف — بعض ان نظر نے اس تقسیم اور تخصیص سے انکار کیا ہے کیسے مناسب ہے کہ حسن عذاف سے اور خدا اور حسن

جرمن تالیف پسند تیلنگ کا عقیدہ تھا کہ ساری تر جہاں میں صداقت کہانی کا اور نہ کرے مگر
 کا سیلاب و عسکتی سے کر دے دے کہ حسن و جمال کی پرستش کو دے دے خود ہی بخیر یا فہم اہل
 سمجھا جاسکتا ہے فراہمیں جائیں حسن کے مقابلے میں حیرت و صداقت کو، جز جگت سے ان کے
 سے ایک کا قول ہے کہ سرونے بہ کو آک لگا کر فی لسنہ کر دے تو لکنا سارے شہر کا ایک
 سرگرمی سے کہ سب نے آکر بروٹھنہ دے دے ہیں Beau-Gente میں یہ ہیں

فلسفہ افکار پر کچھ بحث کرتے ہوئے کلفورڈ ڈیوڈ نے کہا ہے کہ انسان ایسی طرح زندگی سے مطمئن ہو سکتا ہے جو دنیا بہتہ دہر رزاقہ اس میں مفکروں میں رہا ہے۔ ہر طرح کے معصومانہ کے اور اذیت ہمارے
موجود رہے ہیں جس کی علامات اس کے دل و دماغ میں آگیاں ہیں۔ یہ تو ہمارا رہنے کا سوال ہے۔
صدف فریاد: "خدا ہاں اس کے لئے ہے۔" یہ اسی روز مرہ کی زندگی میں نہیں رہ سکتا۔ یہ سوال نہ
کو اس کے لئے ہے۔ یہ کہہ کر وہ مجھ پر اس سے دو چار نہیں ہوا اور سوال جس کی
اس لئے کیا ہے کہ اسے زندگی میں نہیں دیکھ سکتا۔ یہاں سوال پیدا ہوا ہے۔

قد کیا ہے :

[illegible]

قدیریں و دستہ ملی ہیں۔ وہ مائی قدیریں اور بنیادی قدیریں ہیں بعض اشیاء میں سے بھی لگاتار
 میں کہ وہ دوسری چیزوں کے حصول میں مددگار ثابت ہو سکتی ہیں جو مائی قدر رکھتی ہیں مثلاً ایک
 شخص دن رات دولت سمیٹنے میں مصروف رہتا ہے تاکہ دولت کے وسیلے وہ حکومت حاصل
 کر سکے لیکن بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جو فی نفسہ احمیت رکھتی ہیں یہ چیزیں بنیادی قدروں کی
 حامل ہوتی ہیں اس مفہوم میں حسن، خیر اور سعادت کو بنیادی قدریں سمجھا جاسکتا ہے کیونکہ انھیں
 کسی دوسری شے کے حصول کا وسیلہ نہیں مایا جاسکتا بلکہ وہ خود اپنی ذات میں ہماری ذاتی
 آسودگی اور قلبی طمانیت کا باعث ہوتی ہیں درحالیہ وجود ان کے خاتمہ میں نہیں بلکہ ان کے
 بقا میں موجود ہے اگر بات تسلیم کی جائے کہ یہ وہی ذات ہے جو فی سبب حبشہ
 یا سامع، اس شے میں دلچسپی لے رہا ہے تو یہ قدر موجود ہے تو یہ اتنا زیادہ کہ اس کی قدر کسی بین
 شے میں موجود نہ ہوتی ہے بلکہ اس کی انسان ذات کے لئے نفسی شہد یا سامع کا دلچسپی ہے نہ وہی
 ہے فطرت کی نیت ہے کہ اس کا کہ سن مفہومی نہیں ہے درحالیہ نفسی بھی میلن و بار
 وہ دوسری مائی قدروں کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں اس لئے انسان کی قدر کا تشخص کرنے کے
 لئے اس کی بنیادی خصوصیت یعنی توازن یا Harmony کو بھی مد نظر رکھنا ہوگا۔
 توازن توازن ہی کہ حسن سمجھتے تھے یہ بات بدانتہا صحیح ہے اور کسی شے میں توازن
 شے کے اجزاء ترکیبی میں توازن تناسب لازم ہوگا

حسن کے اندر کی تین صورتیں معلوم کی گئی ہیں صوفیہ حسن اول اور چوتھی صورت قرار
 دیتے ہیں۔ طمان ماضی کا حسن۔ حسن انسانی اور حسن ادب اور حسن فن کا حسن۔ حسن اول
 بول بدھ ان کو کوئی نگاہ اٹھا کر بھی نہیں دیکھتا طمان ماضی کہ جس میں روح اور سانس
 کا توازن پیدا کر دیا گیا ہو تو حسن بدایاں ایک خوبصورت مسئلہ کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور ان
 میں حسن بدایاں ہے۔ عورت کے حسن کی بھی یہی کیفیت ہے لیکن تیار کے چہرے کے
 نقوش اور اس کے پرشہادہ پران کے دلگیر خطوط اور وہیوں میں توازن موجود ہوا ہے۔

بعض لڑکیوں کے خد خال مندوں جوتے ہیں لیکن اصناف میں گدراہٹ اور گداہنگی کے نہ ہونے کے باعث ان میں کسی چیز کی کمی محسوس ہوتی ہے یہ کمی توافقی ہی کی ہوتی ہے۔ اصول فن کا یہی حال ہے تصویر خواہ کتنے ہی بد صورت شخص کی جو اس کے خطوط اور رنگوں میں توافقی ہوگا تو ہم اسے حسین کہنے پر مجبور ہو جائیں گے معروض کے توافقی ترکیبی کے ساتھ دیکھنے والے کے ذہن و قلب میں بھی توافقی ہونا ضروری ہے ورنہ دونوں میں ذوقی اور باطنی ہم آہنگی پیدا نہیں ہو سکے گی چنانچہ قدرت کے کسی نظریان فن کے کسی اعلیٰ شاعر یا عورت کے حسن جمال سے کما حقہ غلط اور بہرہ ور ہونے کے لئے ضروری ہے کہ دیکھنے والے کے اپنے ذہن و قلب میں بھی توافقی ہو اس حقیقت کے پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ موضوع کے توافقی قلب و نظر اور معروض کے توافقی ترکیبی کے درمیان ربط و اتحاد کا نام حسن ہے

مرزا غالب کا تصور حسن موضوع اور معروض کے لطیف استزاج اور باہمی تاثیر و تاثر سے جنم لیتا ہے۔ ہام گارٹن کی تعریف کے پیش نظر جمالیات صداقت سے بحث نہیں کرتی بلکہ حسی تاثرات کی توضیح و ترجمانی کرتی ہے۔ چنانچہ اسی پہلو سے کسی شاعر کے جمالیاتی شعور و احساس سے بحث کی جاسکتی ہے غالب کے یہاں حسن اور عشق ایک دوسرے سے بے نیاز مستقل باتذات وجود نہیں رکھتے بلکہ باہم گروہیں طرح و وابستہ ہیں کہ ایک کو دوسرے سے جدا کر کے ان کا سلاحدہ نہیں کیا جاسکتا حسن عشق کا زائیدہ ہے اور عشق حسن کا پروردہ ہے فلسفے کی زبان میں حسن کی تعریف کرتے ہوئے ہم نے کہا تھا کہ موضوع کے توافقی قلب و نظر اور معروض کے توافقی ترکیبی میں ربط و اتحاد کا نام حسن ہے۔ جب ہم شعر و شاعری کے حوالے سے حسن کی تعریف کریں گے تو موضوع اور معروض کا یہ فرق باقی نہیں رہے گا عشق کو موضوع اور حسن کو معروض سمجھنا تفاوت ہے باہم گروہی کی دنیا میں عشق اور حسن مل کر وہ اکائی بناتے ہیں جو فارسی شاعری کا اساسی جمالیاتی تصور اور غالب کی جمالیات کا مرکزی نقطہ ہے حسن و عشق کے ربط و ہم سے جو اکائی بنتی ہے غالب نے اس کی ترجمانی جابجا کی ہے ۔

بلوہ کن منت نزار از ذرہ کمتر نیست

حسن با این تابناکی آفتابی بیش نیست

نازم فروغ بادہ ز عکس ہمال دوست

گوئی فشرودہ اندہ بجام آفتاب را

جی کہتے ہو خود میں و خود آراء ہوں کیوں

میٹھا ہے بت آئینہ سیارے آگے

تمثال میں تیری ہے وہ شوخی کہ بعد فوق

اچھا ہے سرگشتہ خانی کا تصور

دل میں نذر آتی تو ہے اک بوند ہو کی

کرتے ہے باد و رست لب سے کسب رنگ فرخ

خط پایہ سراسر نگاہ گلچیں ہے

دل سے متاثر گشتہ خانی کا خیال

موگیا گوشہ سے ناس کا جُدا ہونا

غالب کو بدیع گوئی، رفعت تخبیل اور ندرت ادا کی روایت عربی، قطری، حکیم، طالب

آملی، صاحب اور ظہوری سے درشتے میں ملی تھی جو با آندانی کے عتبہ شربت نقلت کرتے تھے

غالب نے ان کے اسالیب کی گردانہ تقلید نہیں کی بلکہ ان میں ایسی ایسی نادر جہتیں پیدا کیں کہ

بعض پہلوؤں سے غالب کی منفرد امتیازی سیثیت قائم ہو گئی وہ خود بھی ان شعرا سے کسب فیض کا

کھلے دل سے اعتراف کرتے ہیں، کھیات فارسی کی تقریظ میں لکھتے ہیں۔

شیخ علی حزیں کھندہ زیر لبی پیراہہ روی ما سے مراد نظم جوہر ساختہ در ہر نگاہ طالع

آملی و برتن حکیم علی شیرازی مادہ آں ہرزہ جفیش نا، وادہ یا سے رو پیائے میں بیہوشت۔

ظہوری مبرگر می گیرائی غنص حوزی باز دی وہ توشہ بر کم بہت و قطری لا ابالی خرام ہنجار

خامہ خودم بچامش آادہ و انکوں پر من فرہ پردیش آونٹش ایں گردہ فرشتہ شکوہ کاکب

رفا ص من خرام تدر دست و برامش موسیقار بجلوہ طاعوس دست و بہ پروانہ عفتا

غزلیات میں جا بجا ان خیالات کا اظہار کیا ہے

اندیری شیوہ گفتار کرداری غالب

گر نہ تکی کنم شیخ علی را مانے

غالب ز ہند نیست زانی کہ سے کشم

گرئی ز اصفاں و برات و شمیم ما

کیفیت عربی طلب از طینت غالب

جام و گلاس بادہ شیراز مدارد

زنگہ برادر فلوری باش غائب بہت عجیبست در غنی و رفیق با یہ نہ دہاں دار سے

غائب، راب و موسے ہندو سہل غشب لطف نیز تا خود را بر اصفہاں و شیراز انگیز

ہمارے زمانے کے بعض ناقدین کا بیوہ سب کردہ انگریزی ادب سے اٹھ گئے ہونے
جدید ترین ادب لکھنے سے لطف، ت کو کہیں مان کر غالب کی شاعری پر خطبیں کرتے رہتے ہیں اس کی دہ
غالب یہ ہے کہ وہ فارسی شاعری کی اس روایت سے واقف ہونے میں جس کے آخری مکتوب زبان
مرزا غالب تھے غالب کی شاعری کا مطالعہ اس روایت سے مت کر کیا جائے گا، ان کی شاعری
سے اوصاف نہیں کیا جاسکے گا اور ان کا اصل مقام مجروح جو ہائے گا

شاعری میں با معوم اور فارسی شاعری میں با معوم حسن کے انکار و زبان کے پارہیاں
پہلو سامنے آتے ہیں حسن ازل قدرتی مناظر کا حسن حسن فسونی اور حسن ادبیم غالب کے کلام میں
ان چار پہلوؤں کا مطالعہ فارسی شاعری کی روایات کی نسبت سے کریں گے جس سے ان کے
جالیاتی شعور کے ادراک میں مدد ملے گی

حسن ازل . سب سے پہلے افلاطون نے وجود مطلق کو حسن ازل کہا تھا، فرائیڈ
کے مشہور شارح فلاطینوس نے اس تصور کو آگے بڑھایا اور اس پر اپنے فلسفے کی بنیاد رکھی
امون آرسشید کے عہد میں فلسفے کی جو کتابیں سرانی سے عربی میں منتقل کی گئیں ان کی الہیات
اساسی طور پر فرائیڈ ہی تھی جہاں سے اسلام فارابی، ابن سینا، اصفہا، ابن سینا، اسلمکینب فکر
سے متاثر ہوئے ہیں ابن سینا نے کہا کہ استیاء اپنی گیلی کے لیے ہمہ وقت کوشاں رہتی ہیں
حسن ازل کی اس کیفیت کا نام حسن ہے ایران کے صوفی متواتر نے اسے حسن کا نام دیا اور وجود مطلق
یا حسن ازل کو شاہر حقیقی اور محبوب ازل کہنے لگے جس کے جلوے کائنات میں ہر کیس طاری و
سادہ ہیں بقول شیخ عطار :-

تاب در زلف و دسمہ در ابرو سرمہ در چشم و خازنہ بر رخسار

زنگ در آب و آب در یا قوت ہونے در مشک و مشک و تانار

زمانے کے گزرنے کے ساتھ یہ روایت فارسی شاعری کے قہات میں شمار ہونے لگی۔

حافظ شیرازی ہے

اگر برقع برا نگندی ازاں مدتے جو مردی
ہام از نرگس مستش بہاں پُرشود و شر پوے
مستفی ہے

برائنگن پردہ تا معلوم گردد
کہ یاراں دیکھے را می پرستند
نظیری ہے

یک چراغ است دریں خانہ داز پر توں
ہر کجای نگرے ابجئے ساختہ اند
صائب ہے

تو بعد آئینہ از دیدن خود سیر نہ
من بہ دو چشم زد یار تو چوں میر شوم
غالب و مدت الوجود پر حکم عقیدہ رکھتے تھے۔

عالم کہ تو چیز دیگرش سیدانی
ذاتے ست بسیط و منبسط دیگر هیچ
فارسی کے وجودی شعراء کی طرح وہ بھی وجودِ مطلق کو شاہِ حقیقی مانتے ہیں جس کے جلالِ جہا
آراء کی تختیاں کائنات کے گوشے گوشے کو منور کئے ہوئے ہیں۔ اس مضمون کو وہ نئے نئے
پیرایوں میں ادا کرتے ہیں۔

گر شہِ مشتاق و معشوقہ حُسنِ غمیش
جہاں فدائیت دیدہ را بہر چہ بینا کردہ
جب وہ جہاں و لغز و صورت ہر نعمِ مدد
آپ ہی بر نظارہ سوزِ پرستے میں منہ چھپائے کیو
نظارہ کیا حرافت بر اس برقِ مَن کا
جوش بہارِ جلوے کو جس کے نقاب ہے
دہرِ جُزِ جلوہ کی تانی معشوقِ نسیم
ہم کہاں ہوتے اگر حُسن نہ ہوتا خود میں
ہر ذرہ جو جلوہ حُسنِ دیکھا نہ ایست
گوئی ظلم ششِ جہت آئینہ غارِ است
ہمگوارے کہ ہستی ز دل آید بیرون
در بہاراں بہرِ یویت ز صبا می آید
بہ دہی ہستی ہر ذرہ کا خود غُذر خواہ
جس کے جلوے سے زمین تا آسمان ہر شاعر

کہہ سکے کون کہ یہ جلوہ گری کس کی ہے پردہ چھوڑا ہے وہ اُس نے کر اٹھائے نہ بنے
 اِس فرع کے استعار میں جہاں کہیں مجاز کا رنگ شامل ہو گیا ہے اس نے اُعلیٰ و ذوق
 کو دوبالا کر دیا ہے۔

سوز و زلیکہ تاب جالشی نقاب را دائم کہ دریاں نہ پسند و حجاب را
 مرزا معیت پسند ہیں کہتے ہیں کہ جن اشخاص کی رسانی عالم معنی تک نہیں ہو سکتی وہ حسن
 کے نظارے ہی منتسب ہو سکتے ہیں۔

گر معنی نرسی جو نہ موت چہ کست غم زلف و شکنِ حرفِ کلا ہے دریاب
 قدرتی مناظر کا حسن : فارسی کے شاعری نگار اور قصیدہ گو شاعروں نے خوبصورت قدرتی
 مناظر پیش کئے۔ خوب کی معیت منظر نگاری کی منتقل نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لئے قدرتی مناظر کی
 وصف نگاری عام طور سے معاملات حسن و عشق کے عنوان سے کی گئی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ
 اقوام عالم میں جاپانی اور ایرانی سب سے زیادہ پیاروں سے پیار لیتے ہیں۔ چنانچہ ان کے
 نوکریوں کی شاعری کا دامن رشک چٹا ہے۔ فارسی شاعروں نے لالہ و گل کے پیرائے
 میں معاملات حسن و عشق اس خوب سے بیان کئے ہیں کہ عالمی شاعری میں اس کی مثال شکل
 سے ملے گی۔ جیسے حبیبۃ اشعار در ذیل ہیں۔

حافظ شیرازی : خود بر حسنِ اجازت مگر ندائے گل کہ پُرکشتے نمکنی خند لبِ شیدا را
 دوشِ باد از سر کویت بگلستان بگشت لے گل ایں چاکِ گریبان تو بے چیز سے نیست

آذ بیکدلی : گراں کردند گوشِ گلِ پس آنگاہ بہ بلبلِ رخصتِ سرِ یادِ فادہ
 عاشقِ اصفہانی : فغاں کہ دامنِ گلِ می بزد اہلِ بوس ز گلشنے کہ مراد رخصتِ تماشا نیست
 نظیری : ہر شبِ بلبلِ رخسار و گیسو می زخمِ بوسہ گلِ دفسرینِ دمنبلِ راضیادِ خوش است۔

لغت و نشر ترتیب کی اس سے بہتر اور لطیف تر مثال راقم کی نظر سے نہیں گزری۔ شاید کہتا ہے
 کہ میں رات بھر اپنی محبوب کے ہونٹ، رخسار، اور گیسو چومتا رہا جیسے ہوا گلابِ دفسرین اور دمنبل کے

پھولوں اور پودوں میں گھس گئی ہو۔

صائب : می و بد زخند و بار ز گل زار خبر لطفت اندام تو از چاک گریاں پیداست
جس طرح باغ کی دیوار کے شکاف میں سے کھلے ہوئے پھول دکھائی دے ہیں اسی
طرح اسے حسینہ تیرے چاک گریاں میں سے تیرے بدن کی لطافت جھلک رہی ہے۔

بابا نقانی : تو اسے گل بعد ازیں باہر کمی خواب دلشش کس چوں لاله دارغ جفایت زیں کہیں رفتم
فضل جبرائیل : لاله دارغ گل ہر جند می جہم ازو دلت پروں آمدن حسرت بدماں داشتم
نقیی طوسی : بجز خویش نگردیدہ ام بگرد گئے ہیں ز چاک نفس دیدہ ام گلستان را
طائب آملی : ز غارت چہنت بر بہار منت راست کہ کل دست تو از مشخ تازہ تراند
تیرے پھل توڑنے سے بہا۔ تیری منوں احسان ہے کیونکہ جس زبیرے لالہ میں شاخ کی نسبت
زیادہ تروتازہ دکھائی دیتا ہے

گریہ ام گر سبب خندہ اود شد چه عجب ابو ہر چند کہ گرد رخ گلشن خندو
میرے رونے پر وہ ہنستا ہے اس میں عجب کی کہی بات نہیں کہ لکھ لالہ رہا ہے تو پھول سکڑنے میں
ادیب پیشادری : چنان مخم در سینہ داغ لاله رنھے کشد جو غنچہ لبالب زخوں دل جگرم
محمد قلی سلیم : نو بہار است و جن بر سر بیان گل است ابو ہر دوتے ہوا و دود چراغان گل است
شاعر نے باغ پر نہ داتے ہوئے لالہ کو چراغان گل کا وہاں کہا ہے۔

کلیم : شیرینی تبسم ہر غنچہ را میرس در شیر صبح غستہ گلہا شکر گداشت
غنچہ کی سکڑا ہونے کی شیرینی کا کیا ذکر کروں صبح کے دودھ میں پھولوں کی بہنی نے شکر گھول دی ہے۔

نامعلوم : صد باغ و بہار است و صلائے گل و گلشن گر سنبل یک باغ سنجیدیم پنجیدیم
برزخ غالب کے یہاں تدریسی مناظر کی وصف نگاری دو طبع سے کی گئی ہے منظر
کشی اور مناظر کے پرانے میں معامات حسن و عشق کی نگارشی ان کے ایک قصیدے کے اشعار ہیں۔
سازیک ذہ نہیں نہیں چین سے بیگا سایہ لالہ بے داغ سوید اسے بہار

مستی باد صبا سے ہے معرض سبزہ
ریزہ شیشہ ہے جہر تیغ کسار
سبز ہے جام زمرہ کی طرح داغ چنگ
تازہ ہے ریشہ نازخ صفت ٹوٹے شرار
مستی ابر سے گلچین طرب ہے حسرت
کہ اس آغوش میں ملن ہے دو عالم کا ہشا
کوہ و صحرا مجھ معوری شوق کبیل
راہ خوابیدہ ہوئی خندہ گل سے بیدار

ان اشعار میں دوران کار و استعاروں نے منظر کا حسن مجروح کر دیا ہے ایک اور قصیدے میں
طوبح آفتاب کا منظر بڑا دلادیز ہے ۔

صبح دم در دارہ خاور کھلا
صبر عالماتاب کا منظر کھلا
خسرو اجسم کے آیا صوف میں
شب کو تھا جنجینہ گوہر کھلا
وہ بھی سنی اک سیما کی سی نمود
صبح کو راز مر و اختر کھلا
ہیں کو اکب کچھ نظر آتے ہیں کچھ
دیتے ہیں دھوکا یہ بازی گر کھلا
سلج گردوں پر پڑا غارات کو
سو تیوں کا ہر طرت زیور کھلا
صبح آیا جانب مشرق نظر
اک نگاہ آتشی رخ سر کھلا
غزل کے اشعار میں بھی کہیں کہیں قدرتی مناظر کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں ۔
سمجھ اس فضل میں کہ تابی نشو و نما غالب
اگر گل سرو کے قامت پر پیرا من نہ ہو جائے
کہتے ہیں کہ بھول اس کثرت سے آگئیں کہ سرو کو ڈھانپ دیں در نہ وقت نو کا تصور ہوگا۔

چار موزع اشقی ہے طوفان طرب ہر سو
موزع گل، موزع شوق، موزع صبا، موزع بہا
یہ مینی برگ نذر رگشت و گل کبریت احمر شد
کنہ پائیز گونی کیسا گر باغبان را
خزاں میں انگور کی بیل کے پتے زرد پڑ جاتے ہیں اور چھوٹوں کا رنگ گہرا سرخ ہو جاتا ہے
کہتے ہیں کہ خزاں نے باغبانوں کو کیسا گر بنا دیا ہے کہ وہ گل کی سرخ گندھک سے انگور کی بیل کے
پتوں کا سونا بنا رہے ہیں ۔

دوسری نوع کے انخود وہ ہیں جن میں گل و دار کے حواسے سے معطر نگاری کا حق ادا کر دیا

اور متنوع مضامین دیکھئے ہیں ۔

تماشا گشت، تماشا، جہنم بہار آفرین، انگشتاں میں م

اس میں اپنے گنہگاروں کی لطیف معذرت پیش کی ہے

غارت گزراؤں دہوگر ہوسوں زر کیوں شاہر گل باغ سے بازار میں آئے
شاہر گل کے نام سے شاہان بازاری پر چوٹ کی ہے

خیم فراق میں تکلیف سیر باغ نہ دو ہیں داغ نہیں خندہ اسے بھیا کا

شبنم پر گل لالہ نہ خالی ز ادا ہے داغوں بیدرو قنار گاہ میا ہے

چو بونے گل جنوں تا زیم از مستی سپہ می پرسی گشتیں دار و از صد جا بجان اختیار ما

ہجوم گل بگستاں ہلاک شوقم کرد کہ جا خانہ و بجای تو بچاں خالیست

جلوہ گل نے کیا خداؤں چراغاں آج ہاں رواں مژگان سیم تر سے خون تاب تھا

چمن پر زنگ و سنسری و دلربا ہی نے بدشت نقہ ازیں گرد بے سوار چہ حظ

باغ شگفتہ تیرا بساط نشا طوں بہار خلکہ کس کے داغ کا

اک ز بہار ناز کو تا کے ہے پیر نگاہ پیرہ فروغ سے سے گلستاں کے ہوئے لے

بازار صبحی چوں بگشت ترک تاز آری پریدہ نما سے رنگ گل شفق گرد و گلستاں ما

جب شراب پہ کرسنی کی حالت میں قریباں میں بھول چھٹے آئے گی تو پھولوں کا رنگ اذکر

باغ کے لئے شفق بن جائے گا۔

چمن سماں بستی دارم کہ دار و دستہ گلچیدن خرابی کز ادا سے خویش پُر گل کردہ داناں ما

لے جدیدہ کے شاعران میں آصف کوٹلی نے اس مضمون میں دلکش شریکے ہیں ۔

عاجز رنگ پہ ان کے رنگ سا کچھ آگیا ان گھٹوں کو چیر کر ہم نے گلستاں کر دیا

سرخ رنگیں پہ سوچیں ہیں متم اسے میناں کی شعایں کیا ہیں رنگت کھر آن گلستاں کی

”بہت جیساں کی ترکیب بڑی لطیف سے کہتے ہیں جب ہادی مجبور نہیں توڑتے آتی ہے
 تو اس کا حرام نام اس قدر پھوس کھلاتا ہے کہ حاسن چوہوں سے بھر جاتا ہے ماب تک یہ
 مضمون بہت پسند ہے۔“

دیکھو تو دل فریبی انداز نقش پا _____ موج خرام یار بھی کیا گل کمر گئی
 جہاں تیرا نقش مسترد دیکھتے ہیں _____ نیا ہاں بہاں ارم دیکھتے ہیں
 مست و مست کتنا وہ بہ گلزار می رود _____ نوحہ دل ہمارا تیرا تیرا کہیت
 زمیناں کہ نہ سرکل در بکان و سبکست _____ طرف چین تونہ طرف گل کہیت
 نہایت رنگ و رنگ لائق تاراست _____ ہمارا ہر بہ رنگینی حزن تو بہت
 کسی کے عشق میں مبتلا ہو کر تیرے چہرے کا رنگ زرد پڑ گنا سے جس سے تیرا چہرہ اور نہایت میں لگا ہے
 رنگ کھد آجائے ہے جتنا کہڑا جا ہے ہے

تیرے چہرے کی یہ حراں موسم ہمارے سے زیادہ دلکش ہے
 گنت رانوا رنگست را سناشا _____ تو داری ہمارے کہ عالم ندارد
 تیرا گل لب لکویا ہے اور میری رنگس دانہ _____ اس جیسی بہار کہاں سے گی
 لالہ گل و ساز طرف مزادش پس مرگ _____ تا چہا در دل غالب ہوس سے فرود
 غالب کے دل میں تیرے دیدار کا انسا شوق تھا کہ اس کی موت کے بعد اس کے مزار پر لالہ گل کھل رہا ہے
 حضرت اور محرومی کا ذکر کیسے اچھوتے اور لطیف انداز میں کیا ہے اسی پر اسے سے یہ مضمون مبرا کرے گی
 مردان ز راز داری شوق نجات داد _____ صد رنگ لالہ راز تو خالم و میدہ باد
 موت نے مجھے راز چھپانے کی کاوش سے آزاد کر دیا ہے خدا کرے میری موت کے بعد میرے سر پر گل لالہ کھلیں
 میں پیش نیست خاطر رنگ اور رنگ _____ گل یک قدح یسائے شمشاد می زہ
 تافہ بہار صرف اتنی دیر رکنا ہے کہ پھول شمشاد کے سایہ میں ایک پیادہ بیٹھے
 پر تو خور سے ہے شبنم کو فنا کی تعلیم _____ میں جی ہوں ایک غائب کی نظر جوئے تک

نوجوان لڑکے سے چرخوں سے گزر گاہ خیال سے قصور میں زمیں جلوہ تابوہ شراب
 سلطنت سے تیرے جلوہ حسن غمور کی خواہ ہے میری نگاہ میں رنگ اور گل
 فتنہ رنگ سے ہے دانشدہ گل مست کعبہ بند قبا یا نہ دھتے ہیں
 ہے رنگ لالہ و گل و فسریر جدایہ سر رنگ میں ہمارا کائنات جہانیت
 عمارت گل و دیکھ دوسنے یار یاد آیا اسد و سنہرے فصل بہاری شقیان انگیز

حسن نسوان : سفید قام اور گندی رنگ کی ادا میں حسن نسوان کا مثالی فتنہ کر و ہمیش
 ایک سی جیسا ہے اللہ جزا فی ما نزل کے افلاک سے خوشیاں پیدا کر دیتے ہیں مثلاً سویرن
 میں شہرے بال ورنیل آنکھیں پسند کی جاتی ہیں سیاہ اور اظہار میں سیاہ آنکھیں خوبہر تہ بھی
 جاتی ہیں فراتیس نازک لکائی اور گوارے پر مرتے ہیں جرسی اور ہندوستان میں انار شاپ
 اور شہرین کے غیر معمولی اعتبار کو خوش وضع خیال کیا جا سب خوب موافق تازی و روم پر جان
 پھڑکتے ہیں ایرانی کشیدہ تاسمت نازک اندام جہنہ پر فریضہ ہیں اور دشاوی کے امالیب
 قیاسات و تہذبات اور اسفارے ناری سے ماخوذ میں اس لئے اردو شعراء نے ایرانی حسن
 نسوان کی وصف نگاری ہی میں زور قلم صرف کیا ہے اور عربوں اور ہندوؤں کے شعور سے ہندو
 اعتنا نہیں کیا۔ ان کا موازنہ خالی از دلچسپی نہ ہو گا۔

عربی حسن : چہرہ گل، آنکھیں سیاہ، آنکھوں کی سیاہی بنایت مہاب اور سفیدی بنایت
 سفید پلکیں لمبی اور نیلی، ایرد مجاہد، موٹ مرخ شد آگس کو لیسے بواہل جسم فریبہ فریبی
 کے باعث شکم اور پشت پر شکنیں پڑی ہوئی، بدن رنگ گہنی
 ہندی حسن : بونا ساقہ، بدن گداز سرس کے پھول کی طرح کوئی، جلد و رنگ کنواں
 کے پھول کی مانند زندگی مائل، آنکھیں مدھ بھری سب سے اور شہرین کا اُجھار عاں چال راج
 ہنس کی آواز کوئل کی، استادہ حیم اور ہاتھوں کی انگلیوں کی حرکات میں لطیف بلاغت،
 ایرانی حسن : کشیدہ تاسمت، گھیری تاب دار زلفیں، طرہ متکس جعد مشکاب

کا کل پچاں، قوسی ابرو، آجوتیم، آنکھیں سخن سازان میں تیریں خستگی لی وہ نصیحت جن
کے باعث انھیں زنگیں ہار کھاتا ہے۔ سادہ چاندی لی طرح سفید، ساق بوریں
معدوم سرین بوجھل (ع) کوہ رابا تار مونس بستہ آخر چپاں، سر و قد ہاریاں عجب
دین، حسن و حسنہ، اونی حسد کے سہا میں پورا باغ ہوا جو ہے
نہی تھا، بلکہ قامت، مستادہ سید سے یاد کرتے ہیں۔

حافظ تبریزی، غلام حسن جاناں اس سہی سدوم کہ از تہاب غور شر میں نکلتے قسمت
دور رفت دوست من سئیں گرفت ساقی تہاد قد سے سادہ سر، نے
بر نہ لہی کہ در سر سر و بلند قسمت کے باؤ دست کوہ ما، در سر
ری عیدی، جوں از نہ آئی مد و سیم میں ناپا پی پیائی اور چو رس ایں لطیف، مدیر
صاحب وقتاں پس ملکہ درء خود می وارند در۔ کب سر و دریں ما، نہ در وقت
صاحب کی نمودر جی بلند قامت سر و قد ہے۔

تاہم ر دل بزد کائنات اداسے بالا بلند سے نہ ہمارے
مرزا غائب سے حسب معنوں معنوں، قریبی کا حق واکر دیا سے۔
نرے سر و قامت سے اک قدام قیامت کے نئے رو اپنے میں
اسے مل رہیں کٹ پای تو دہان ترا گلستاں کروہ قد سر و فرمان تر
تاو آب افتادہ عکس مستد دل جوئیں جسٹہ پجو آئینہ فارغ از روانیہا صفت

جب سے تیرے نہ کا عکس پانی میں پڑا سے چٹے کا پانی سے سنے زک گیا سے اور آئینہ کی طرح دکھائی دیا سے
سایہ کی طرح ساتھ میری سر و محبوب تو اس قد و کس سے جو کرا میں آت
ایک شعر میں حیدر کر بااست قامت کما سے در مایہ لطیف معنوں پیدا سے۔
اسد انھنا بیامت قریوں کا وقت آراستی لباس عظم میں بالیدین معنوں عالی ہے
وہی کے سادوں سے حسن مرزا کے معنوں میں سے نے پیرائے اختراع کے ہیں۔

حافظ شیرازی صفحہ آید کہ خوامی بہ تہاشے جین
 کہ خوشہ ز گل و تازہ تر از فرنی
 صفائی : سر تا بہ قدم آئینہ سنی و لطافت
 اخسوس کہ دسید و لب صلیح و صفا نیست
 غیر صفائی : بچہ خصو تو زندہ بوسہ نداند چہ کند
 ہر سر سحرہ سلطان چو نستیند در دین
 یہاں بھی غائب کا انداز بیان نکالا ہے ۔

مرعوں نہ کیوں رشک سبب وہ تن نازک
 آفرینش خم طلعہ ز تار میں آدے
 آندہ سے زید نے ایک انسانے میں لکھا ہے ۔ مجھے ۔ سب سے جو صحن ہکے بالی کی لہروں
 پر جو ایک ہی دفعہ میری حسیں مجبور کئے : نازک بدن کو اپنی عورت میں لے لسی میں ، سچ نے کہا سچ
 جب نہانے کو مو حواں وہ تیرا نور کا
 حوص میں روش ربک شمع ذارہ ہوا
 فارسی کے شاعروں نے چہم و مزہ کے ذکر میں تعلق نہ ، لطیف مصاہرں پہلے کے میں صاف
 چہم بیارہ کو ظالم مظلوم ناکہتا ہے ۔

آں ز گس بیارہ بچہ ہوش ز باہیت
 میں غلام مظلوم نہا طردہ طامس
 فارسی شاعری میں چہم فتنوں چہم حوال
 چہم مست ز گس بیارہ کے مضامین کثرت سے ملے ہیں
 حافظ شیرازی : ہر کس کہ بیہ چہم او گفت
 کہ محبتی کہ مست گبرو
 گشت بیارہ چوں چہم تو گرد ز گس
 شیوہ آں فتنہ حاصل و بہار بہانہ
 خواب آں ز گس نشان تو بے چہرہ نیست
 ماب آں زلف پریشان و بے چہرے نیست

کمال اسماعیل : زمناں راست اندازی نہ اور چہم کس برگو
 مگر چہم کس کہ چوں سہ دست ناوک بہتر اند
 مستی کی حالت میں آدمی صحیح مشا د نہیں لگا سکتا لیکن اس کی مست آنکھوں کا یہ تھیک نشانے پر مٹھتا ہے
 کلیم : من مست بہ ہشیاری چہم تو نہ یم
 ہر جوت و لے ہامہ در گفت و شنید مست
 صائب : کس زبان چہم خواباں را نمی فہم چوں
 روزگار سے ایسی غزلاں را شبانی کردہ ام
 کوئی شخص حیناں کی آنکھوں کی زبان کو مجھ سے ستر میں سمجھ سکتا کہ میں ایک مدت ان غزالوں کو چہم چہم
 شکر چہم تو کند محنت شہر کرد
 ہر گجا میکدہ مست خواب افتادہ مست
 محنت شہر تیری چہم منت کا منون احسان ہے اس کے طویل توں میکدہ سے دیان ہو گئے

وحید قزوینی: ساقی خیاں حق است کہ گرے کمی کند پڑی کند بگردش چشمش پیار را
 شراب کی کمی ہو تو ساقی اس کی گردش جہنم سے پیار بھر لیتا ہے
 سراقی: غنچیں بادہ کو در جسام کردند ز جہنم مست ساقی دام کردند
 پہلی بار جو شراب پیاسے میں اندلی گئی وہ ساقی کی جہنم مست سے ادھار لی گئی تھی
 کہیں کہیں نیلی آنکھوں کا ذکر بھی ملتا ہے۔

صائب: دل خراب مرا جو آسماں کہ بود کہ چشم شوخ تو عالم ہم آسماں گوں نہ
 لیکن یہ آسماں کی رعایت سے کہا گیا ہے فارسی شاعر حبیب سبزواری کے شہداء میں صائب نامی
 کہتا ہے بے نیاز نہ رہ باب کرم می گذرم چوں یہ چہتے کہ بر سر دروہاں گذرد
 میں ارباب سمجھا ہے اسی سے مازی سے گذرتا ہوں کہ جس بے یارزی سے ایک سیہ جہنم حبیبہ
 نہ نہ فروتوں دکاوں کے سامنے سے گذر جاتی ہے

غائب نے اس مضمون میں نئی سی لطافتیں پیدا کی ہیں۔
 کم نہیں نارش متانی جہنم خواں تیر ہمار بڑا کیا ہے گرا بھانڑ ہوا
 چاہے ہے وہ کسی کو مقابل میں آندو سرے سے تیز دشنہ ترگاں کے حوسے
 چو لعل تشب غنچہ تا سمن نہ آرد چوں جہنم تشب نہ کس نا حیا نہ آرد
 لیکن مرزا کا اصل رنگ نگاہ ناز کی محترمانیوں کے ذکر میں نکھرتا ہے۔ بتدل کہنا ہے
 خاطر از تو تسلی بہ نگاہے رشود چشم لطف از نو بانہ ازہ حسرت دارم
 غائب نگاہ بے محابا کے مشتاق ہیں۔

با تغافل بر نیاید طہم لیک نہ ہوی در تناسے نگاہ بے محابا موز
 گر قسم کن تغافل طاعت ایاج می گزرد حریف یک نگاہ بے محابا ہے تو ہوا نہ
 تکلف بر طرف ہے جانتاں تر لطف بدخواہاں نگاہ بے محابا ناریغ تیر عراں ہے
 نگاہ بے محابا صاحب سا ہوں تغافل اسے تکلیف آتا کیسا

بیدل کا مشورہ شرعی ہے ۔

شوقِ فشرودہ از شکے تازہ می شود یک برگِ کاهِ تعلق و اماندہ حواست

غالب سے ایک نیا مضمون پیدا کرنے میں ہے ۔

گر نگاہِ گرمِ فزائی ہی تسلیم ضبط شعلہِ خس میں جیسے لڑکے میں ناں بوجھایا

فارسی کے ایک استاد نے نگاہ اور تغافل کی حمایت سے ایک نادر مضمون پیدا کیا ہے ۔

جانبِ بنِ گونہِ مینہِ خیر گو خوشدل مشور صد گد چوں مع گرد و یک تغافل می شود

میری محبوب میری جانب ہیں، کبھی تو رقیب کو دوست میں ہونا چاہیے کیونکہ سیکڑوں نگاہوں کو جمع کیا جسے

تو ایک تغافل بناتا ہے

غالب کے اس شعر کا کیا جواب ہے ۔

بہت دلوں میں تغافل نے تیرے میدانِ دوک مد جو بظاہر نگاہ سے کم ہے

نگاہِ غلط انداز اور نگاہِ ذر ویدہ کے مضامین میں بھی مرزا نے نکتہ آفرینی کی ہے ۔

وہ نگاہیں کیوں مری جاتی ہیں یا بیدل کے پاؤں جو مری کوتاہی قسمت سے مڑگاں ہو کہیں

لاکھوں نگاہوں ایک خبر نا نگاہ کا لاکھوں باد ایک بڑا غلاب میں

جان کر کیجئے تغافل کہ کچھ سیدھی ہو یہ نگاہ غلط انداز تو سم ہے فوج کو

مرزا نگاہِ ان سے ارتباط کے لئے نئے سے عنوان پیدا کر لیے ہیں ۔

بن گیا تیغِ نگاہِ یار کا سنگِ نساں مرعبا میں کیا مبارک ہے گراں جانی مجھے

وہ بیشتر مہی پر دل میں جب اترتا ہے نگاہِ ناز کو پھر کیوں نہ شش کینے

لب و دہن، عارض و رخسار، خط و خال اور زلف و کیسو کے حسن کے ذکر میں فارسی کے شاعروں

نے بڑی شگفتہ نگاری سے کام لیا ہے

حافظ شیرازی اعادہ شباب کا نسخہ لکھتے ہیں ۔

گفتم ز لعلِ نوشِ لبایں چہ را چہ شود گفتم یہ بوسہ شکر میں جوں کسند

شاہداں از آتش بخارِ رنگیں دمدم _____ زادہاں را رختِ دامنِ دل دیں کردہ اند

نہ ہست نہ شکر خندہ نہ دستہاں _____ بہ بیج و جہ مرا روزی از دامنِ تو نیست

اہلِ مغربِ دہنِ فراخ کو پسند کرتے ہیں ایرانی پستہ دہن اور فنجہ دہن پر مرتے ہیں۔
س سے کلیم نے ایک اچھوتا مضمون پیدا کیا ہے۔

دگر گستاں بہ یادِ دامنِ تو فنجہ را _____ اصال یا غباں ہر شگفتہ چیدہ بود

اس سال باغباں سے تیرے دہن کی یاد میں تمام کلیوں کو کھیلنے سے پہلے چن لیا۔

ظہوری نے ایک شعر میں دہنِ فراخ کا بھی ذکر کیا ہے۔

غیبِ دہنِ فراخ "نہست حسہ این _____ کز حسرتِ او دل جہانے شدہ تنگ

اس کے دہنِ فراخ میں کوئی غیب ہے تو یہی ہے کہ اس کی حسرت میں دنیا والوں کا دل تنگ ہے۔

فراخ کی رعایت سے تنگ کا لفظ لاسے ہیں محاذ سے نے مزید لطفت پیدا کر دیا ہے

مرزا دہن اور مکر کے ذکر میں فارسی کے شاعروں کی طرح غلو سے کام لیتے ہیں۔

دلِ آشفنگاں خالِ گنجِ دہن کے _____ سویا میں سیرِ عسدم دیکھتے ہیں

یارب این ایہ وجود از عدم آوردہ تست _____ ہوسہ چند ہم از گنجِ دہانے بن آد

مست خدا تو نے وجود کو عدم سے خلق کیا ہے اس گنجِ دہن سے جو ہم ہے، میرے لئے چند بوسے شکر کر

_____ فریبِ وعدہ اس دکنارِ عیسیٰ چہ _____ دہنِ ددخ دروغ دکر دروغ دروغ

ہے کیا جو کس کے باندھے، میری باؤں _____ کیا جانتا نہیں ہوں نہاری مکر کو میں

حافظ شیرازی نے کہا ہے: _____ جوابِ تیغ سے زید لبِ لعل شکر خارا۔ غائب کہتے ہیں۔

کہتے شیریں ہیں تیرے لب کو رقیب _____ گالیاں کھا کے بے مرزا نہ ہوا

فارسی شاعروں نے حسین چہرے کو آفتاب اور آفتاب سے تشبیہ دی ہے اور آئینہ

اور جلوہ کے تعابیل سے ندرت پیدا کی ہے ایک استاد کا شعر ہے۔

ذتیرہ بجئی آئینہ میرے دارم _____ ترا کشید یا آغوشِ آفتاب نشد

آئینہ کی بدتمسقی پر مجھے حیرت ہے کہ تجھے اپنی آغوش میں لیا اترا عکس اس میں پڑا، پھر بھی آفتاب نہ بن سکا

عربی کتا ہے

دارجلوہ دریغ از دلم کہ خرمی حسن خوشہ چینی کا نینہ کم نے گرد
میرے دل میں اپنے حسن کی بھیاں پڑنے دو کہ آئینہ کی خوشہ چینی سے خرمی حسن کم نہیں ہوتا۔ یہاں بڑے لطیف
پیرائے میں اپنی تعریف بھی کر گیا ہے۔ غالب کہتے ہیں

کیا آئینہ خانہ کا وہ نقشہ تیرے جلوے نے کہ کب جو رُو خورشید عالم شبنمستان کا
نہایت خوبصورت نشید ہے کہنے ہیں کہ آئینہ خانہ میرے جلوے سے روشن ہو گیا ہے
جس طرح سورج کی کرنوں سے شبنم کے قطرے جگمگ جگمگ کرتے لگتے ہیں۔
ماتا کہ اسے مجھ آئینہ داری تجھے کس شے سے ہم دیکھتے ہیں
تو ہوا جلوہ گر صبا رک ہو رہا سس جودہ جہنم یا۔
دن خوش شدہ کنگش حسرت دیدار آید بدست بربستہ سے
خون سے خاک رعایت ملاحظہ ہو۔

سے حسن بے پردا خیر بار شاعر جلوہ ہے آئینہ زانوئے فکر خراج جلوہ ہے
ایرانی سیاہ دراز گھنیرے پڑیچ اور معطر ماہوں کے مدالی میں تلا کی حمد میں
ایرانی حوریں مردوں پر جودہ کا کل اور طرہ شاقی تھیں جیسا کہ آئینہ رواج ہو رہا ہے کہاری
لڑکیاں چوٹی کو دوشوں میں گوندہ کر کہتے ہیں بد دل دیتی تھیں سہی اور خوشی کی رعایت
سے شاعروں نے زلف مشکیں غامیہ کی ترکیب وضع کی زلف و زو سلسل کو زنجیر بختہ
شبنم اور کدے سے تہیہ دیے تھے زلف بریش سے عشق کی رہبانی کے صفائے خیر
کرتے تھے۔

مردوسی : یہ پیچیدہ مورا جودہ آب و آب گرد کرد شبنم را پس آفتاب
چوں بکشا دآں طرہ مشک ناب شبنم آمد بہ پا بوسی آفتاب
چہرے کا استعارہ آفتاب سے کیا ہے اور مطلع بیان کا حق ادا کیا ہے

حافظ شیرازی: تابِ بقیہ می و ہر قرۃ مشک سائے تو پروہ غنچہ می درو خندہ دکشا نے تو
 علی حزم: حید از حرم کشد خم جسد بند تو فریاد از قطا دل مشکیں کسبہ تو
 طراز بیدی: ازاں زلف سیہ شکل کہ شام با سحر باشد محرواں چاک پیرا بن درے از صبح بکشاں
 شب وصال ہے لطیف اختلاط کا مضمون ہے۔ کتاب ہے کہ تیری زلف یہ میری رات کو صبح
 نہیں جوئے دے گی البتہ تیرے لباس کے چاک سے تیرے بدن کی صباحت و صبح کھوں سکتی ہے
 گفتنی ایرانی: زلف نہ ہر وہ جانب خوریز با سقاں است چیز می نمی تو اں گفت مٹے تو دریاں بہت
 محاورے کا استعمال نہایت شگفتہ ہے

فنائی خلعتانی اگتا وہ پا زلف کن سائے تو از چیت دیوانہ نم سلسلہ دپائے تو از چیت
 تیری زلف تیرے پاؤں پر لوث رہی ہے۔ دیوانہ تو میں ہوں تیرے پاؤں میں زنجیر کیوں ڈال دی گئی ہے
 غالب نے اس مضمون میں بھی نہرت و اجتہاد کا ثبوت دیا ہے۔

یہ عمر صبر جو پریشانیں اٹھائی ہیں ہم نے تنہا سے آئیناے تارہ اسے خم پر خم آگے
 خود عارض سے لکھا ہے زلف کو زلف تیرے ایک قلم منظور ہے جو کچھ پریشانی کرے
 ابھی آتی ہے برباش سے اسکی زلف مشکیں کی جاری دید کو خواب زلفی عاری تر ہے
 پڑ رہا ہے دل وابستہ بقیہ سے کیا حاصل مگر پھر تاب زلف پر شکن کی آزمائش ہے
 چہرے پر بکھرے ہوئے گیسو نقاب کا کام بھی دیتے ہیں۔

از زلف پر خم مشکیں نقاب ہے از سببش تن نہریں رواں
 غالب کے جملاتی اس کی لطافت و خطہ جو کہتے ہیں کہ جوہر نے زلف مشکیں کا نقاب
 اوڑھ رکھا ہے اور اس کے بدن کی تابناکی سے اس کا لباس شہر آشراق لگتا ہے۔
 تو اور آہ شش خشم کا کل میں اور اندیشہ اسے دور دراز
 زلف کی رعایت سے دراز کا لفظ لانے میں اور اندیشہ اس بات کا ہے کہ خدا جانے یہ
 آزمائش کس کے لئے کی جا رہی ہے

ہے نیند اس کی ہے داغ اس کا ہے راتیں اس کی ہیں جس کے بازو پر ترسی زلفیں پریشاں ہو گئیں
 غالب باد بوائی قسم کے عاتق نہیں میں ان کی حسرتیں اور متاعیں صحت مند قسم کی میں سے
 انگے ہے پھر کسی کو لبِ بام پر جوں زلفِ سیاہ رُخ پہ پرتباں کئے جوئے
 کتے تو جو تم سب کرتے غالیہ مو آئے اک مرتبہ گھبرا کے لہو کو کوئی کرو آئے
 بلایت چہرہ با آشکینہ مٹوایں ادایت چہرہ بر نازک میاں
 نشانہ برائے طرۃ سیاہ کشیدن قیمتِ کالا سے مشکاب تسکین

فارسی شاعروں نے حسین عورت کے اعضاء کی توصیف میں تفصیل نگاری سے کام لیا ہے
 اور ان اعضاء سے بھی صرف نظر نہیں کیا جن کا ذکر عام طور سے مغرب سمجھا جاتا ہے ہم نے
 اس نوع کے اشعار کو نظم زد کر دیا ہے۔ کیونکہ مرزا غالب نے جی اس سے اقتباس کیا تھا
 کے طور پر اشارشِ شباب سے معنی شیخ سعدی کا ایک شعر ہے۔

پستانِ یار در خم گیسوئے تاب دار چوں گولی عاج و دھم چو گانِ آجرس
 حسینہ کی زلفِ سیاہ دھڑ بچ اس کے سیبے کا حلقہ کئے جوتے سے گویا امتی و انت کی گیندیں
 آجرس کے چوگان کے جھٹے میں آگئی ہوں۔

ابنِ قفیل نگاری کے باوجود فارسی شاعروں کا تصور حسنِ نقوش کی موزونی، تناسبِ اعضاء،
 بدن کی گدراہٹ اور جسمانی زاریوں کی روحانی تک محدود نہیں تھا ان سب کے ساتھ وہ
 ناز و ادا اور عشق و غمزہ کو فائدہ حسن و جمال سمجھتے تھے اور جو حسینہ ناز و ادا سے فارسی بولتی
 اسے بُت بے جان ماننے لگتے تھے مگر کیا ہے۔

زینتِ نگار چھنے نہ چین ابروئے بحیرہ کی دلی برہمن زکعت چوں شد
 فارسی میں حسینہ اور معشوقہ کو بُت کہتے ہیں لفظ بت بدھ کی بدلی ہوئی صورت ہے۔
 اتوگ کے زمانے میں خراسان میں مہادیو نامہ بدھ مت کی اشاعت ہوئی ہندو مت کے ریرا تر مہادیو
 زنے کے بدھ اچھے گرو کے بُت تراشنے لگے تھے وادیِ بامیان (افغانستان) میں آج بھی

اُس رات کے بہت محدود ہیں توں کوں جس جوتی سے تراشا جاتا تھا، اعضا کا تناسب و بدن کے خطوط طاقت بخوبی ابگر رہ جاتی تھی مدد کا غلط بہت کی صورت میں فوری مرگ جاتا تھا۔
 مورتی مالی روپ کی دھانی کے باعث حینہ و معشوقہ بھی بہت کھینے لگے۔ اسی میں سے
 میں کہا ہے کہ میں نے اس کو بہت ہی کچھ دیکھا ہے۔ یہ درایت سے نہ آتا تھا کہ اس سے
 نہ ہر وہ سے مطلب ہے کہ جس حینہ میں سوچی دوا اور دودھ لکھن چلا جاتی ہے۔

حافظ شیرازی : طبع اس نالی رفتی از دندہ در آید تاں رب معلوم خطہ شگارت
 بھی کسی مسعود سنس کا ہے۔ اس سے جن کی ایک پر مہار نصیب میں ہے اس کے حوالہ سے
 قول کی عجاج نہیں ہوتی آجکل کی دلی میں اس سے تانی و
 کہا جاتا ہے کہ میں نے اس کے بہرہ یاب نہیں ہوتی بعض حور میں تو سحر ہوا ہے، صورت
 لہو لہو میں اس کی شکل نالی کے طبعی فتنہ سے جان میں لاتی ہیں۔ اس سے کہ
 میں اسے نکتہ کہا ہے۔

بہت فتنہ دہاں رہا ہے۔ یہاں سے
 دودھ سے سحر میں اس کے آواز آتا ہے۔

یہاں سے بہت کم ہوئے دیباہ و
 نظیہ کی مشاہدہ جو کہ بہت باہت نہیں رہا۔

اس ضمن میں فغانی کا ایک شعر خوب سے اس نے ایک قدم اور اسے لکھا ہے۔
 جوبلی نہیں کرتا دنازد و حرم مسرت

وہاں تیرہ دن میں کیا سزا بھگت رہی رہا ہے۔
 دودھ نہ دیا بھر داندہ چراول شہر شد

داندہ نیا اور مسوہ و فخرہ سے ہیں میں فاری شاہوں کے سادہ حاکم ہیں۔
 کے خیال میں مانتی کا بنار معشوق میں، تو فغانی کا باعث ہوا ہے۔

نیاز عاشقان معشوق را بر ناز می دادند تو سر پا و ناپودی ترا من بے و ناکردم
 غزل بڑے اچھوتے انداز میں اپنی محبوب کی اداؤں کے تمنّے اور مزاج کے تمنّوں کا ذکر کرتا ہے۔
 ازاں بدو دیگر برزیاں گزشتارم کہ شیوہ ہائے ترا با ہم آشنائی نیست
 سعدی محبوب کے خرام کا نقشہ اس طرح کھینچتے ہیں۔
 رفتن بہ چہ ماند؟ بزم امیدن طاعت برگشتن و دیدن بہ چہ؟ آہونے رسیدہ
 حافظ کی محبوبہ اس قدر نازک مزاج ہے کہ انھیں آہستہ و ماکر نے کا بھیوصلہ نہیں آتا۔
 من چہ گویم کہ ترا ناز کی طبع لطیف تا بجدیت کہ آہستہ و ماکر توں کرد
 عورتی کے خیال میں محبوب اپنے حسن و جمال کی نافرمانی پر مجبور ہے۔
 حُسن نیاز مند نہ تاشا ناز نیست انا ز ذوق جلوه خود بے نیاز نیست
 ایک اور شعر میں ناز و ادا کی نئی توجیہ کرتا ہے۔
 حُسن را از شیوہ ہانگا ہے بود میلے نیاز درہ موسیٰ بے طلب صدرۂ تاشا کردہ بود
 امیر خسرو کہتے ہیں کہ محبوب کا نظارہ ہی قاتل تھا اس پر ناز و ادا دینے اور قیامت برپا کر دی۔
 جاں ز نظارہ نہ راہ ناز اور اندازہ ہمیش ماہ بونی مست و ساقی پُر و ہر چہ ساز را
 غالب بھی معشوق شورش کے طالب ہیں۔
 ہے وصل ہجو عالم تمکین و ضبط میں معشوق شورش و عاشق دیوار چاہیے
 ایک حسینہ کی شوخی گفتار دیوار کی تصویروں میں بھی زندگی کی حرارت و ادا دیتی ہے۔
 جس بزم میں تو ناز سے گفتار میں آئے جاں کا لبہ صورت دیوار میں آوے
 محبوب کے خندہ ناز آفریں کے سامنے جمعیت خاطر کا دعویٰ ٹھکرا خیر ہے۔
 موضع ناز شوخی دندان برائے خندہ ہے دعویٰ جمعیت احباب جاے خندہ ہے
 ناز کہ شہر بے پناہ سہی لیکن عاشق کا جوش ننگاہ انھیں بھی حسیق ڈال دیتا ہے۔
 حُسن تو در حجاب نہ شرم نگاہ کیست جابر کہ شہر ننگ نہ جوش نگاہ کیست

غالب کو اس بات کا قلق ہے کہ میں جو حسیناؤں کے زار اٹھائے کا حوصلہ رکھتا ہوں
حوادث زمانہ کا تحمل نہیں چوسکتا ہے

بلکہ وہ بے خودی کا تحمل کر نہیں سکتی
میری طاقت کہ سناس منی میں نے زار اٹھائے
بہاؤں ہزار ستیود کا ایک نام بدلتا فری سنبوہ یہ بھی ہے کہ اپنے عقائد کے سامنے
مکاوٹ کے اندر ہیں آفسو، شروع کر دی ہیں حبیبوں کے درجے سے بیاہ میں سکوا
وہ مسو بعض سخت جان مکن سے مسکراست کا وار تحمل بائیں میں نگہیں یوں رہ رہے ہیں
وہ آسن، بھنا میں ٹھٹھے فسوں کے سامنے بڑے بڑے جبارہ عیدہ یہ رہا ہے۔
کرس سے مل کاوٹ میں یہ مدونا
میری شان کوئی بیت کا، رو۔
محمود لی راہ کا دل کرے جو سے کہے ہیں

اس راکت کا زور وہ چلے میں بول
ہو تو میں ہو چیں اپنے لگاے نہیں
ری نہ کی ستے صا، رمدھا صا محمد بودا
نہیں تو نہ توں ساں ترا سوار ہو،
جوئے عاشق وہ بری رت اور مار کہ میں کہ
رہا کھلتا ہے سے قصہ و کتاب ہے
تم ازل رہنمائی کو حقا کہنے ہو
ممدود عاجز رہتا فل بھی نہ سے ہو
غالب کہنے میں رہتا فل سے عام میں ایک حسینہ کی کا
ساتھ نہیں زیادہ نہ بہ
سادگی ویرکاری بخودی و بہتہ یاری
حسن کو تغافل میں پاتا آزار
غالب محبوب کے زود اور اسے حسن پر منحصر ماننے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اپنے کی کوست، زوداد کا
بازار سکود پڑ جائے گا۔

سکین غم کے کی کت لہس سے تھکا ہرے
بارے آرام سے میں ل حفا میرے
منصب سنیگل کے کوئی جس قابل نہ ہو
ہوئی معرولی اندازہ وادامیر سے بعد
فادہ ہی کے کسی اکت اور کا شعر ہے

باغیا ہیرہ کہ اسروز تو آیا ستر
ہر گ آئینہ ست آرد و دشمن گشت
شاطبے آج برا صرا کہہ سواج تو راستہ با سے
انہوں نے ہیرہ کو آئینہ دکھا کر کہا کہ

مرزا غالب پر ایسے بدل کرکتے ہیں ۛ

دشنہ غمرہ جافستان، ناکب نہ بے پناہ تیرا ہی عکس، رخ سہی سا سے ہر سب کیوں

حسن ادا : حسن ادا یا اسلوب بیان کی خوبصورتی کی مثال اسطو نے یہ دی ہے کہ
گرگٹ ایک کریدہ منظر بناؤ ہے لیکن جب کوئی مصنف اس کی ایسی تصویر کھینچ دے کہ بڑبڑ
س کا نقش سا منے آجاسے تو وہ تصویر میں گھلائے گی یہ حسن تنکیک یا اسلوب کا بروک
حسن ادا کی مزید مثالیں غالب کے کلام سے دیں گات سے جا سے ایسا جو اتار کر شستہ
صفحات میں نقل کئے گئے ہیں۔ حسن ادا کے بھی بہترین نمونے سمجھے جاسکے ہیں، ان خصوصیت
میں مرزا غالب نام اودو شعرا میں متاذا ہیں۔ اور فغانی کے کاتب عربے تعلق رہتے واسے
شاعروں تری، نظیری، صاحب کلیم، طالب وغیرہ کے برابر۔ ایک ہیں ہم مرزا کے کلام
سے جستہ جستہ مثالیں دینے پر اکتفا کریں گے

بحور کے ٹھہر دیکھ لینے سے جا سے دے کی نہیں نہیں تو آئی، مؤثر عاتس مس کا
آرزو مند ہوتا ہے ۛ

تلفظ بر طرف لب تشہ یوس دکنار سنم ز باجم باز میں دام فرازش اسے بیان

اپنی محبوبہ کے حسن کا مقابل حسن ازل سے اس طرح کیا ہے ۔

سب کو قبول ہے دعویٰ تری کیتانی کا مدبر و کوذا، جنت آئینہ سیار ہوا

جنت آئینہ سیار کی لطافت ملاحظہ ہو ذات باری کو جنت آئینہ سیار میں ایسی ہی صورت دکھائی

دے گی اور ددن میں کیتانی اور کیتانی میں اول کا قصہ پڑا ہوتا ہے گا، فدا لون نے حیرت منک
کو حسن کہا تھا۔ غالب سے جی خیال کس خوبی سے ادا کیا ہے ۛ

بے خیال حسن میں حسن حل کا سا خیال غنہ اک دورت میری گور کے اندر کھلا

وصال میں ہجر کی کیفیت کو اس طرح بیان کرتے ہیں ۛ

تو در آغوش دست و دم از کار شستہ ۛ
تسہ بے دل و در سن بر سر چاہے در باب

کہتے ہیں یہ تم نے سنا ہوگا کہ آگ نے ابراہیمؑ کو نہیں جلایا تھا۔ مجھے دیکھو کہ کس طرح بغیر آگ کے جل رہا ہوں ہے

شہیدہ کہ بآتش نسوخت ابراہیمؑ یہ میں کہ بے شرد و مشعلہ می تو اتم سوخت
کہتے ہیں میں نے کہا کہ میرے مرنے سے تم مزد خوش ہو گے جواب ملا میں کہ چونکہ مرنا تیرے لئے آسان ہو گیا ہے
ہے گفتم البتہ ذمہ شاد ہوؤن گر دے گفت دشوار کہ مردن تو آسان شدہ است
اس معنوں کہ بڑے طعین پیرایوں میں ادا کیا ہے ہے

دشوار بود مردن و دشوار تر بزرگ آنست کہ من میرم و دشوار ندانہ
نہ از ہرست کو غالب ہوؤن نیستی راضی سرت گردم تو بیداری کہ مردن نیست و دشوارش
بے تو گردیستہ ام سختی این درد بسنج بگر از مرگ کہ وابستہ بشکامی است
مرزا کے یہاں سخت کوشی کے مضامین کی کمی نہیں ہے۔ انداز بیان ملاحظہ ہو ہے

چہ ذوق رہروی آنا کہ خار خاری نیست مرد پہ کعبہ اگر راہ ہمینی دارد
بے غم نہاد مرد گرامی نمی شود ز دار قد بر خاطر اندوہ گیس شناس
غم نہ نیست خاص کہ طالب بدفق آن چنان نشاط در زد و پیدا شود ہلاک
دانش و کتب حق بناں داد آن چہ پیدا خواستیم
من از خرب حمارت گداشدم ورنہ ہزار گنج یویرا نہ دل افتاد است
شراب نوشی کا اس سے بہتر اور طعین تو جوازِ راقم کی نظر سے نہیں گزرا ہے

شب تاریک منزل مدد و نقش جاوہ نا پیدا ہلاکم جلوة برقی شرابے گاہ گاہی را
مرزا غالب کا جالیاتی شور نہایت شستہ و بختہ ہے جس میں انداز بیان کی لطافت
اور شگفتگی نے چار چاند لگا دیئے ہیں۔ مرزا فارسی کے بلند پایہ شاعر تھے۔ بدیع گوئی اور حسنِ ادا
کی روایات انھیں عربی، خطیری وغیرہ سے ملی تھیں ان روایات کو انھوں نے فارسی کے
علاوہ اردو کلام میں بھی نہایت حسن و خوبی سے منتقل کیا۔ فارسی میں وہ بابا فغانی کے اسلوب شعر

کے خاتم تھے اردو شاعری میں انھیں اس اسلوب کا خاتم سمجھا جاسکتا ہے اس روایت
کی زبانی میں بھی اُن کا اپنا خاص رنگ ہے۔ جو انھیں عرفی نظیری صاحب وغیرہ سے
ممتاز کرتا ہے انھیں خود بھی اس بات کا احساس تھا ۔

”جستہ جستہ غالب و من دستہ دستہ ام“ ”ذی کیفیت لیکت چوں من، دریں پر بحث
حسن لفظ و حسن معنی کا جو لطیف امتزاج اُن کی شاعری میں دکھائی دیتا ہے وہ دنیا
کے کسی بھی عظیم شاعر کے لئے باعث فخر ہو سکتا ہے ۔

حسن لفظ و معنی نیم غالب گواہ ناطق است

یہی ہمارے کامل انسان میں داتا ہے من

مرزا غالب کا کلام منقبت

لفظ منقبت کے لغوی معنی ہیں، نثر، بڑائی، خصال حمیدہ، اخلاق جلیلہ کوئی وصف جو کسی شخص کو دوسروں سے ممتاز کرے اصطلاح میں یہ لفظ اللہ اہل بیت کی مدح و ثنا کے لئے خاص ہے منقبت کی روایت کا آغاز قرآن و حدیث سے ہوتا ہے جن میں اہل بیت کے فضائل بکثرت و قوت بیان کئے گئے ہیں امیر خسرو ؒ

علی را منقبت با گفت نیرداں امام الاشعریں را می پرستم
ویران شمس تہ زمرہ ہوا آدم فراتے میں ہے

آں مدح مصطفیٰ کہ نہ داند بہ قرآن بنواخت بہ چند آید و لب ستود علیؑ بود

صحیح مسلم میں حضرت سعد ابن دقاس سے روایت ہے کہ یہ آید مباہلہ قاتل جوئی تو چنانچہ رسالت تاب نے علیؑ، زہراؑ، حسنؑ اور حسینؑ کو جا کر فرمایا کہ خداوند! یہ میرے اہل بیت ہیں، اور پھر آید تفسیر قادت فرماں۔ صحیح مسلم میں حضرت عائشہ سے روایت ہے

”ایک دن صبح رسول خدا اپنے گھر سے نکلے اس وقت روایخیری بالوں والی آپ کے

گھر پر تھی کہ اتنے میں حسن ابن علیؑ آئے اور جناب رسولؐ نے انھیں اس چادر میں

داخل کر لیا۔ حسینؑ آئے انھیں بھی اس چادر میں داخل فرمایا۔ پھر فاطمہؑ آئیں تو اسی

روایں جگہ ملی بھیر علیؑ آئے تو انھیں دس چار دس داخل کر دیا پھر آپؐ سے فرمایا
 بچھین اسے اہل بیت رسول خداؐ ارادہ کر چکا ہے کہ تم سے ناپاکی کو دور رکھے اور تم کو ہلکا
 طہر کر دے جیسا کہ طہارت کا حق ہے ۔ (سورۃ احزاب)

یہ حدیث موطا امام مالکؒ اور مسند احمد سنن میں بھی میان مولیٰ ہے اسی بنا پر اہل بیت رسولؐ
 کو آگ روکنا جاتا ہے جناب امیرؑ کے سوانح میں ہے کہ آپؐ نے روز رکھا اقطار کا وقت
 آتا تو کسی مسکین سے صدقہ دی آپؐ نے کھانا اس کے حوالے کیا اور خود نائقے سے رت آگ
 کے بعد دو دن ایسا ہی ہوا اہل بیت قاسم سے رہے اور کھانا ساتوں کو دے دیا اس پر سورہ
 دہر کی آیت نازل ہوئی ۔

اور وہ کھاتے ہیں کھانا اس رحمت میں سفین اور یمیم اور اسیر ۔
 صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے روایں ہیں کہ پیغمبرؐ کے وہاں سے روئے تک آگ لگنے
 پر دو روٹیاں مسلسل پیٹتے تھے کہ میں نے کہا میں آنحضرتؐ نے تم سے بھر لی وہ جناب علیؑ کو
 اپنے بستر پر لٹا دیا شکر کہ بن رات کے اندھیرے میں تواریں سورت برآمد ہوں آپؐ چادر ہٹا کر
 دیکھا تو آپؐ کو بڑے سکون سے غور خواب پایا اس پر جناب علیؑ کی ستان میں آئے ۔ نازل ہوئی ۔
 ۔ ایک ایسا شخص ہے جو محض خدا کی رضا مندی حاصل کرنے کے واسطے اپنے

اہل بیت کے محامد و محاسن کتب حدیث میں جو بجا ملنے ہیں چند جب حدیث و روایت ذیل میں
 جب انصار و رہنما جریں کے درمیان غمہ و سوخات بلند ہو گئی تو آنحضرتؐ نے محاب علیؑ کو اپنا
 بھائی بنایا اور فرمایا ۔

• علی میرا بھائی ہے :

• علیؑ مجھ سے ہے میں علیؑ سے ہوں ۔ (مہ فضل ابن الاثیر)

• اسے علیؑ تم مجھ سے ہو میں تم سے ہوں ۔ (اعرابی)

• اسے علیؑ تو دنیا و آخرت میں میرا بھائی ہے ۔ (ترمذی)

”اے علیؑ تو مجھ سے ایسے ہی ہے جیسا کہ موسیٰؑ کے لئے ہارونؑ (بخاری مسلم)
 میں ایک شہرہاں علم کا اور علیؑ اس کا دروازہ ہے۔ پس جو شخص علم حاصل کرنا چاہے اُسے
 چاہیے کہ اس کے دروازے پر آئے۔“ (ترمذی۔ احمد ضعیف طبری)

”اگر تم کتاب اللہ اور میرے اہل بیت سے تشک رکھو گے تو قیامت تک گمراہ نہ رہو گے۔“
 (صحیح مسلم مسند احمد ضعیف ترمذی۔ منانی)

غزوہ خیبر کے موقع پر فرمایا۔ ”میں نے علم اُس شخص کو دوں گا جس کے ہاتھوں پر
 خداوند خیبر کی فتح دے گا۔ وہ شخص خدا اور رسولؐ کو دوست رکھتا ہے اور خدا اور رسولؐ
 اسے دوست رکھتے ہیں۔“ (بخاری۔ ترمذی۔ مسند احمد ضعیف)

جب کہیں فاطمہؑ اڑھرا۔ تشریف لاتی تھیں آنحضرتؐ سرود کہڑے ہو کر ان کا خیر مقدم کرتے
 اور اپنی جگہ پر بٹھاتے تھے۔ ایک دن فرمایا۔

”فاطمہ میرے گوشت کا ٹکڑا ہے جس نے اسے غضبناک کیا اس نے مجھے غضبناک کیا“ (بخاری)
 جناب رسولؐ نے ایک بن حسنؑ ابن علیؑ کو اپنے سینے سے پٹا کر فرمایا۔

”خدا انما! میں اسے دوست رکھتا ہوں اور ہر اس شخص کو دوست رکھتا ہوں جو اسے دوست رکھے“
 ”اے اللہ! دوست رکھ اُس کو جس نے حسینؑ کو دوست رکھا“ (ابن ماجہ)

ایک دن آپؐ نے جناب امیرؑ کے ایک دانش مندانہ فیصلہ کا ذکر سنا تو فرمایا۔
 ”خدا کا شکر ہے جس نے ہم اہل بیتؑ کو حکمت سکھائی“

ان آیات و روایات سے تپ آلِ روا کے وجوب، ان کے فقر و استغنا، شہادت و
 شجاعت، ایثار و قربانی، فضل و کمال، حکمت و دانش اور ولایت و معرفت کے جو عنوان پیدا ہوئے
 ہیں وہی منقبت گو شعراء کے بھی موضوع بن گئے ہیں چنانچہ شاعروں نے اتنی آیات و احادیث
 کے حوالے سے اندازِ اہل بیت کے حضور تذرانہِ حمیت پیش کیا ہے ہم علمی اور فارسی شاعری
 سے چند نمونے پیش کریں گے تاکہ یہ روایتِ شری و واضح طور پر مستحضر رہ جائے۔

اموی دور کے مشہور شاعر فرزدق کا قصیدہ منقبت ہمارے پیش نظر ہے ایک دفعہ
 ستام بن عبد الملک حج کے لئے نکلا گیا حجر اسود پر حاجیوں کا ٹھٹ لگا ہوا اور لوگ پیادوں
 طرف سے ٹوٹے پڑتے تھے ہشام حجر اسود کو پورے دو سو سکا اور شامی درباریوں کی معیت
 میں ایک طرف بٹ کر کھڑا ہو گیا تاکہ اسے کہ امام زین العابدین تشریف لاتے اُنہیں
 دیکھتے ہی لوگوں کی بھیڑ چھٹ گئی اور آپ کو راستہ دے دیا ایک شامی نے ہشام سے پوچھا
 یہ کون شخص ہے جس کی لوگ اس قدر عظمت کرتے ہیں ہشام نے تجاہل عارفانہ سے کام لیا
 اور حسد سے جل کر کہا میں نہیں جانتا اس پر اہل بیت کی عبت نے فرزدق کے سینے میں پڑ
 مارا اور اس نے دیوں کھڑے کھڑے فی البذیہ قصیدہ پڑھنا شروع کیا اس قصیدے کے چند
 اشعار درج ذیل ہیں ۔

هَذَا الَّذِي سَرَفَ الْجَاهِدَ حُلَاسَةً وَالْبَيْتَ يَوْمَ فَتْنَةِ الْحُلِّ وَالْحَرَمِ
 یہ وہ ہے جس کے دم کی جگہ کو تمہارا پچاتا ہے اور خانہ کعبہ اور حل اور حرم سے جانتے ہیں۔
 هَذَا ابْنُ خَبِيرٍ عِبَادَ اللَّهِ كَلِمَتُهُمْ هَذَا لِسْتَنْفِىَ النُّقَى الطَّاهِرِ الْعَلَمِ
 یہ تمہارے تمام بدوں سے افضل کا بیٹا ہے پتقی پاکباز یا کہ ۔ اور سردار ہے
 إِذَا دَارَتْهُ مَنُوبِيثٌ قَالَ هَذَا نَسِيمُ أَلِى عَسْكَارٍ هَذَا سَنِينِ اسْكُومِ
 جب فریث اسے دیکھنے ہیں ان کا کہنے والا کہتا ہے اس کی جوامردی پر کرم کا نام رہا ہے
 مِينِى إِلَى ذُرْوَةِ الْعِزِّ الَّذِى فَضَرَتْ عَنْ نَبْلِهِ عَرَبُ الْإِسْلَامِ وَالْعِجَمِ
 عزت کی جندی پر اس طرح بڑھا کہ نامہ بر گئے ہیں اس کے مصل کرے سے عرب و عجم کے سلطان۔
 يَكَادُ يَمْسِكُهُ وَحْشَانٌ رَاحَتُهُ وَكُنْ الْعَفْلَمُ إِذَا عَادَ يَسْمَعُ نَلَمِ
 نزدیک ہے کہ اس کے ہاتھ کو پھان کر پڑے کسی کی دور کار کن ہو تر ہو سہرورد سے چوے آنے
 يَبِشْ فَوْزَ الْجِدَّةِ مِنْ فَوْزِ عَزَّةٍ كَالنَّهْشِ يَبْأَبِ عَنِ اشْوَاهِهَا الْقَطْلَمِ
 اس کی پیشانی کے نور سے ہراس کا نور ٹپکتا ہے مثل آنہب کے اس کے نور سے مار کی سٹ باقی ہے

منشفة من رسول الله ﷺ . يتبعه طابيت عناصره والحكيم والشيم
 اس کے درجہ کو کہیں رسول اللہ کے شجر و حمد سے پھٹل ہے اس کے غار عادات و خصال سب پاکیا
 هذا اجبت و تامله ان كذبوا باهله . يحيد انبياء الله ﷻ فتد ختموا
 اگر تو اس سے مداخلت ہے تو جان لے کہ یہ فاطمہ کا مٹا ہے اس کا جد امجد خاتم الانبیاء ہے
 الله ﷻ شوقار فتد ما عظم جوی بذالک له فی لوح العظم
 خدا نے انزل سے اسے شرف و عظمت عطا کی ہے اس کے شرف و عظمت کو مسلم سے روح پر لکھا ہے
 مع تقدم بعد ذکر الله ﷻ ذکره م فی کل سب و محضت و م یہ اعظم
 اس کا ذکر خدا کے ذکر کے بعد مقدم ہے۔ ہر کلام کے آغاز و اختتام پر
 من یعرف الله یعرف اولیة ذی والہدین من بیت هذا اناہ الام
 جو شخص خدا کو جانتا ہے اسے بیٹا جانتا ہے۔ اور دین ان کے گھر سے اُترے پائے
 یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ بشام جل جہن کر کباب ہو گیا اور فرزند کو قید کر دیا۔ یہ قصیدہ
 جو بشام بیان اور بدیہ گونی کی بہترین شاخوں میں سے ہے۔ خدا عبد الرحمن جانی نے اس کا نہایت
 خوبصورت ترجمہ کیا ہے ۔

پر عبد الملک بنام بشام در سمر بود با اہل شام .
 سوا کل عباسی کثر اصبی تھا اس کے زمانے میں ملک آلا شرف نے حکم دیا کہ سادات بنو
 فاطمہ اپنے کاموں پر ہز نشان لگا دیں تاکہ انھیں پہچانا جاسکے اس پر عبد اللہ بن جابر اعلیٰ
 نے کہا ۔

جعلوا لہ اشار الرسول علامۃ ان علاہ شات من لم یشہر
 نود النبوة فی کویم وجوہہم یعنی الشریف عن الطراز الا حقنی
 قرندہاں رسول کو نشان لگانے کا حکم دیا گیا حالانکہ اس شخص کو چاہیے جو مشہور ہو۔ ان کی شریف پیشانیوں
 سے نبوت کا نور چمکتا ہے جو انھیں ہز نشان سے مستثنیٰ کر دیتا ہے ۔

امام شافعی اہل بیت کی محبت سے مرشارہ تھے اور یحیٰی حق اند زمین اس کا اظہار کرتے تھے چند استعارہ خطہ ہوں ۷

ال شہی ذر یعنی وہم المہ و مسیای

ارجویان اعطی عنداً بسدی لیمن تحقیقتی

نقد آل نبی بر میراج محمد ہے اور خدا کے حضور حفظ و امیر اوسید میں، احمد ہے کہ آپ کے وسیلے سے قیامت کے روز میرے واسطے اجر میں مجھے مارنے والا نہ بنے گا

ان کا رقصِ حُب ل محمد علیؑ نہد بی راغزو

اگر آپ محبت و غصے سے تو دونوں جہاں کو رہیں گے، اسی میں

نئی نواب علی محمد علی - - - - -

ان کات حَبَّ لُولِي رَفِضًا وَاَسْتَوْدَعُوهُ عَسَادِي

میں نے اپنے امام اور چچے ہادی کے ساتھ محنت کرنا شروع کر دی۔ دل کے ساتھ دوستی رکھنے سے آدمی انہیں جانتا ہے اور کچھ شک نہیں کہ میں ہی سب سے بڑا دانشمندی ہوں۔

يا اهل البیت رسول الله حبکم
 هم من الله فی انصرت، مراده

كفكم من عظيم العدد انكم
من اهل بيتك لا حمله ل

سے، لی سب رسول خدا نے صاف ثابت قرآن مجید میں ہزاروں کھ سے دوسرے شہرائی ہے عہدہ شہرائی ک

مخلط کے لئے یہ استہلاقی کے کہ جس سے م پر درود میں پڑھا اس کو ہا مہوں میں مولی

بخاری میں ہے کہ: "نفر سے پوچھا گیا کہ آپؐ پر رُود کیسے سمجھا جاوے آپؐ نے

فرمایا: "ایسی رحمت نازل فرما، محمدؐ اور اس محمدؐ پر جس بات کو سے اپنے رحمت نازل فرما، اپنی رحمت نازل فرما۔"

کی آل یرہ: ابتدا میں احصائے نمازیں درود نہیں پڑھے بعد میں 'خوں نے' ۱۱ شائع

کے تقلید کی اور ورد کو نماز میں شامل کیا جبکہ آج کل یہ مہم چلتا ہے کہ شافعی یا حنفیہ تھا

کہ حبیب تکمال محمدیہ درود نہ پڑھا جاوے نہانہ نہیں جرتی

دور عباسیہ میں جب بنی ثویہ برسرِ اقتدار آئے تو ایرانی قومیت کا تصور پیدا ہوا۔ ایرانی شروع ہی سے اہل بیت نبی سے والدانہ عقیدت رکھتے تھے۔ کیونکہ جناب امیر و دوسرے امر نے ہمیشہ ایرانی موالیوں کی تالیفِ قلب کی تھی ایرانی تمدن کے احیاء کے ساتھ ہی فارسی شاعری کا آغاز ہوا اور قصیدے کے ساتھ عربی سے جو شعری روایات فارسی شاعری میں داخل ہوئیں ان میں ایک منقبت کی روایت بھی تھی جس کے اولین ترجمانوں میں فردوسی طوسی سدا ز ثبوت کا مالک ہے کہتا ہے۔

مرا غم نہ کروند کان بر سخن بھر ہی وطنی سستہ کفن
منم مبنده اہل بیت نبی ستانده خاک پاک وصی
نہ ز رسم و رسوم و دل بدل مر جان نبی و مسلم
بایں زاده ام جم بایں بگذرم چنان دامن کر خاک پیے حیدرم

منقبت کی اتنا دل کے ساتھ فارسی شاعر عشقِ حقیقی کا رنگ الایسے لگے خوفیہ مجاز:

لوحینت کا وید، سے تے۔ الجھاز فخرۃ العیقت ان کا مسلک تھا اس نے
عشقِ حقیقی کے مضامین میں بھی ترسب و شاہ کے عنوان سے بیان بوسنے لگے اس کے ساتھ
تحتِ اہل بیت بھی دلوں کو گرا نے لگی اور مستحقانہ شاعری کی ایک اہم روایت بن گئی۔ حضرت
جناب امیر کو بعد ولایت سمجھتے تھے اور اہل بیت سے دلِ سنبگل کہتے تھے
اس سے انہوں نے نہایت جوش و خروش سے منسوب آں۔ داظم کئے۔ حسنِ حبیبی و

ولایہ اہل بیت کے اظہار میں الجہت فرق ہے بعض ادوات عشقِ حبیبی میں عشقِ مجازی کی
جواہر اس کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن تحتِ اہل بیت کے اظہار میں ہمیشہ فرق رہا
رکھ گیا سعدی شیرازی، شیخ عطار، حکیم سنائی، مولانا روم، ملا جامی، حافظ شیرازی، ابی خضر
محقق کاشی کے کلام منقبت میں دلِ حیدر، اور احترام کا اظہار کیا گیا ہے یہ مضامین اکثر
مبشرۃ ان فصائل و محامہ پر مبنی ہیں جن کا ذکر قرآن و حدیث میں آیا ہے سعدی جوش و لامیں کہتے ہیں

سعدی اگر عاشقی کنی و جونی عشق محمدؐ میں است و آں محمدؐ
شیخ شیراز کا ایک زوردار قصیدہ ہے جو طوالت کے خوف سے پورا نقل نہیں کیا
جاسکتا۔ اس کا مطلع ہے ۔

نغمہ جاں شہم مولا سے حیدر امیر اوسنیں آں شاہِ صفدر
سنائی فرماتے ہیں ۔

کارہ اعلیٰ قیمت در فل صمد طبر فاستر و سائن سر در در پیدہ و انور
مشتہ بتیں را کجا ہرگز توانی یافتن خوشکد سب د شہر و بازار سن
حافظ تیرازی ۔

دروز زندہ ہم بولائے قریا علی فروا بدوح پاک اماں دادہ بائی
حدیث قدیر و حدیث ثقلین ۔

نائب مصلحتی بود زعت بیر نندار ملک زب میر و وزیر رسانی
راقی ۔ جو کتاب اند و قدرت ز احمد مرسل ناند یادگار کاں توں تا روز محشر داشتن
گفت ہر کس را نغم مولا د دوست ابن غم سخن علیؑ کو نامے دوست
دریث فر ۔ ”ہمراہ علیؑ ایک ہی قدم سے پیدا کرتے ہیں“

عطار ، پیر غلام با آں نور دیدہ زلیخا توہم ہر دو آئندہ بدہ
و حرا باغی باشد زلیخا توہم لکے بات ۔ ہر دو اند و دلی دور
مصلحتی را قیر او بمسدم بود در صحبت را نہ دار مصلحتی است
مصلحتی و مرتضیٰ ہر دو یکہیت تا لکونی تو رک دیکہ بدست
گر حیدرانی حسن از مصلحتی دشمن بافت خدا کبریا است
دروز زندہ چو اختر گردوں در برادر چو موسیٰ تو ہر دوں
ہر دو یک زلیخا صدف ہوتہ ہر دو پیارے سرف ہوتہ

امیر خسرو : نبی متی فتنی گفت است جبریل امام این چنینی را سے پرستم
 حدیث باب اعلم

عطار : چنان در شیر دانش باب آمد کہ جنت را بحق بواب آمد
 رومی : در شریعت در مدینہ علم در حقیقت امیر ہر دو سرا
 (دیوان شمس تبریزی)

جامی : تا کہ ز باب تو نازل شد علی بابہا در گشت در باب دین باب معظم آمدہ
 سورہ دھر۔ ہل اقی سے شروع ہوتی ہے اسی سورہ میں وہ آیت ہے جو
 جناب علی مرتضیٰ کی شان میں نازل ہوئی تھی جب آپ نے اور آپ کے اہل بیت نے
 تین دن مسلسل فاقے کئے تھے اور کھانا مساکین کو دے دیا تھا شعراء نے مناقب میں
 بہ نیکواری یہ معنون بیان کیا ہے۔

شیخ عطار : لافتنی الا علی از مصطفیٰ و ز خداوندش چو انش ہل اقی است
 از وہ دمشق لافتنی آمد پدید و ز سر ترشش ہل اقی آمد پدید
 از پے سانے بہ یک دو غنیمت سورہ ہل اقی و را تشریف
 بہ سکیں تانے از ہر خدا داد خداوند جہانش ہل اقی داد
 تاجدار الحسن جامی : نوح را عبد اشکور گفت و اسری و سعیم مشکور آمد مرزا در مسلسل اقی
 جناب امیر کا فقر و استغنا۔

عطار : چنان مطلق شد او در فقر و فاقہ کہ زہ و فقرہ بودش سے طلاقہ
 نہ ہرگز آمد نہ سے سیم و زہ داشت نہ ہرگز سونے سیم و زہ فقر و داشت
 چنان در راہ معنی شہر خود بود کہ سیم و زہ پیشش خاک کو بود
 ازاں حبستی بہ دنیا فقر و مشاقہ کہ دنیا بود پیشش سے طلاقہ

۱۔ اقبال سے باز آں تاجدار ہل اقی مرتضیٰ، مشکل کشا، شیر خدا،

ہام شافعی، ہام ستانی، حکیم ستانی کی طرح عطار پر بھی حب اہل بیت کی بنا پر تشدد
کیا گیا تو انہوں نے کہا ہے

تکلم بے حد کرو بر من آں نقیبہ	جست با شیطان دریں معنی شبیبہ
گفتہ عطار این جا راضی ست	پیر و اتباع اولاد علی ست
جمع گشتہ خلق ہمسر قتل ا	جزم عطار ست حسب مرقفے
صاحب و ندوچ بتول مرقفے ست	بایقین او میثوائے اولیاست
گر نہ او بودے ہووے واصل	کار او دوسے ہر بے حاصل
گر نہ او بودے کجا در یافتی	ہو ہر عطار کہ در یافتی

صوفیہ جناب حسن بصری کے واسطے سے علی مرتضیٰ سے فیض یاب ہونے کا دعویٰ
کرتے ہیں، بعض لوگوں نے اس کے بارے میں شک کیا ہے، لیکن شیخ احمد قاشی نے
”عقد الفریذ فی سلاسل اہل التوحید“ میں سیر حاصل اور نقل بحث کے بعد ثابت کیا ہے کہ
جناب حسن بصری کے توسط سے تصوف و عرفان کے اکثر سلسلے جناب امیر پرہیزگار ہوتے ہیں،
قیسے دور کے فارسی شہزاد میں عونی شیرازی اور متاخرین میں محسن کاشی اور قاتی
کے قصائد منقبت ادبی لحاظ سے بڑے بلند پایہ ہیں اور غالب کے معرکہ آراء فارسی
قصائد منقبت کی پیش قیاسی کرتے ہیں۔ عونی کا مشہور قصیدہ ہے ۔

جہاں بگشتم در دایہ بیچ شہر و دیار	نیاستم کہ فروشنده نعت در بازار
شہر سریر ولایت علی عالی قدر	محیط عالم دانش جہاں مسلم و وفار

عونی جو بڑے بڑے امراء اور سلاطین کو خاطر میں نہیں لاتا اور ان کی مدح اس طرح
کرتا ہے جیسے ان پر احسان کر رہا ہے، بارگاہ امامت میں اس کا سر پر خود عجز و نیاز سے ٹھک
جاتا ہے، اس کے قصائد منقبت میں جو شکوہ ہے دلدادہ ہے وہ بہت کم قصیدہ گوؤں
کو ازانی ہوا ہے، قاتی اپنے خاص رنگ میں کہتا ہے ۔

اصل کرم ولی نعمت سید الم کعبہ دوا امام ہدیٰ آیت تقا
 یہ سارا قصیدہ موسیقیت میں ڈوبا ہوا ہے اور بلاغت اور حسنِ ادا کی جوئے نغمہ خوان ہے۔
 عربی کے اساریب شرفادسی شاعری میں داخل جوئے تھے۔ فارسی شاعری کے اساریب
 نے اردو شاعری کو فروغ بخشا۔ دکنی شعراء سے لے کر دلی گجراتی تک اردو دلی سے لے کر
 مرزا غالب تک اکثر شاعروں نے مناقبِ آلِ ردارتم کئے ہیں۔ مسلمانوں کو تو خاندانہ دہر
 سے حقیت تھی ہی بندو شترائے اردو نے بھی پوجشس مناقب لکھے ہیں۔ اردو شاعری
 میں میر تقی میر اور مرنا سودا کا کلام منقبتِ خاص پارہ رکھتا ہے میر تقی میر کی ایک غزل ہے۔

جو معتقد نہیں ہے علی کے کمال کا ہر بال اس کے تن پہ ہے موجبِ بال کا
 عزت علی کی قدر علی کی بہت ہے دور ہے ذوالجلال کے جزد جلال کا
 تو راہوں کو دوشش نبی پر قدم کو رکھ چھوڑا نہ نام کعبہ میں کفر و ضلال کا
 فکر نجات تیر کو کیا مدح خواں ہے وہ اولاد کا قلم کی عسکد کی آل کا

میر تقی میر نے منقبتِ اہل بیت میں متعدد قصائد، مسدس اور ترکیب بند لکھے ہیں۔
 جن کی وہ خصوصیات قابلِ ذکر ہیں ایک تو یہ کہ میر انظارِ قولا نے آلِ حبا کو نجاتِ اُردی کا
 وسیع جانتے ہیں اور دوسری یہ کہ ان کے کلام میں علی اللہیت کا وہ رنگ نمایاں ہو گیا ہے جو
 غالب کے کلام منقبت میں زیادہ گہرا ہو گیا ہے۔

پڑھ منقبت یہ شاہ کی جس سے نجات ہو وہ شاہ جس کے ایک گدا کو ہے یہ کمال
 اس کی ولا ہے با عشق بہرہ کائنات اس کی ولا ہی شرطِ پری ہے پئے نجات
 تو مرالی علی پرست نصیر چاہے سو ہم کو کہ اب اے میر
 ہم علی کو خُدا نہیں جانا پر خُدا سے حبِ جدا نہیں مانا
 گاہ احمد گر احمد گاہ ہے علی پایا تجھے ہرزاں میں ہر مکان میں شانِ تھی تیری جُدا

ہے دوستی علی کی تمنا سے کائنات بے لطف اس بغیر ہے کیا موت کیا حیات
 یعنی کہ ذات پاک سے اس کی مدائنات کیا نہ ہو ایوں کے تیں ہے علم نجات
 کیا مدح ہے یہ جو تجھے ہو شاہ کہیں ہیں سچے ہیں وہی لوگ جو نقد کہیں میں
 مرزا غالب کے کلام منقبت کا جائزہ لینے سے پہلے اس تر دو کار نفع کرنا ضروری ہے کہ
 ایک ماوراء النہر ترک جس کے دو حیاں اور تنخیال میں قشع کا شاہد تک نہ تھا کیوں کہ تفصیل
 قشع کی طرٹ مائل برا جب اس پر راضی مرنے کا لازم لگا یا گیا تو خوں نے کہا ہے
 جن لوگوں کو مجھ سے ہے مداد نہ گری کہتے ہیں وہ مجھے راضی اور وہری
 وہری کیوں کہ جو کہ جو دے صوفی شیعہ کیوں کہ ہو ماوراء النہری
 ماوراء النہر کے باشندے شروع ہی سے قشع کے سخت مخالف رہے ہیں قرآن اور
 ایمان کی تابانی مداد نہ گری کہ جس کی تفصیل شاہد فراموشی میں درج ہے مذہبی اختلاف نے شدید
 کر دیا تھا دستیابی خاں از بد۔ اور شاہ اسماعیل صفوی ایک دوسرے سے جانی دشمن تھے شیانی
 خاں نے شاہ اسماعیل سے شکست کھائی اور مار دیا لیکن ان کے جاسیوں میں یہ مناقشہ برقرار
 دوسری طرف عثمانی ترکوں اور ایرانیوں میں کسی برس جنگ و جدال کا بازہ گرم رہا شہل عثمانی نے
 فیضی کے حوالے سے لکھا ہے کہ ایک ترک لڑائی رہ گیا تو اس کی اس نے اسے ایک دھاگا دیا
 اور کہا کہ جب تو کسی شیعہ کو قتل کرے گا تو اس کے خون میں یہ دھاگا ڈبو کر لائو میں اس سے
 اپنا کفن تیوں گی۔ غالب نوزانی الاصل تھے اور اسی نوزانی ہوئے پر فخر کر رہے تھے جو سکتا ہے
 کہ ان کے مائل پر قشع جو نے میں قد عبدالمحمد کا ہاتھ جو جس سے مرانے عاری کی ٹکس کی حتی
 لیکن قیاس غالب ہی ہے کہ مرزا غالب سے حزب سوج کج کر شیعیت کا انتخاب کیا تھا
 ان کی شاعری کے خصوصیات جو انھیں دوسرے شاعروں سے ممتاز کرتی ہیں وہ ہیں اجتہاد و فکر
 و خدمتِ ادا۔ روزمرہ کی زندگی میں وہ روش عام سے ہٹ کر چپے سے اور علم و فن کے ہائے
 میں بھی آزادانہ شخصی رائے کا اظہار کرتے تھے۔ ان کے نثر پر قشع جو نے میں بدستب

ان کی آزادی رائے اور ذاتی اجتہاد کو دخل ہے۔ مالک رام کے خیال میں جب تبدیلی مذہب پر گھر میں مخالفت ہوئی تو انھوں نے یہ شعر کہا تھا ۔

بامن میاویز اسے پدر فرزند آزر داناگر ہر کس کو مشہد صاحب نظر دین بزرگان خوش ذکر
مرزا غالب کو جناب علی کی حکیم شخصیت نے دل کی گہرائیوں تک متاثر کیا اور وہ عمر بھر کے لئے ان کے والد و شہیدا ہو گئے۔ مرزا تو خیر سلاطین کے گھر پیدا ہوئے تھے۔ غیر مسلم مورخین اور مفکرین بھی جناب علی کی شجاعت و شہامت، قوت اور درگزر، علم و فضل فقر و استغنا، بے نفسی اور ایثار، فصاحت و بلاغت سے بے حد متاثر ہوئے ہیں۔ اردوں کھول کر انھیں خراج عقیدت پیش کیا ہے۔ جناب علی کی ذات میں کچھ ایسی باتیں

ملا سکتی کشش ہے کہ گہن جیسا آزاد رائے نگہ اور حتیٰ اور جرجی زبان جیسے متعصب میانی بھی آپ کے سامنے ہر انداختہ ہیں اور آپ کی مدح میں رطب اللسان ہیں۔ آپ کی سیرت و عظمت پر مفصل روشنی ڈالنا موضوع کے حدود سے خارج ہے۔ لیکن اس کا مختصر جائزہ لئے بغیر اس دامناہ محبت اور عقیدت کی ترجمہ کرنا مشکل ہو جائے گا، جس نے مرزا غالب جیسے آزاد خیال کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ گہن تاریخ زوال و بھوٹہ رومہ میں لکھتا ہے

”علی کی ذات میں کئی وصف تھے۔ یعنی وہ شاعر بھی تھے جنگ جو بھی اور پارسی ان کے اخلاق اور دینی عقولے بن کا مجموعہ دستیاب ہے۔ ان کی دانستہ و خرد کا پتہ دیتے ہیں۔ ہر ایک دشمن زبان یا قہار کی لڑائی میں ان کی شیرا بیانی اور دلاوری سے متلوب ہوا آغاز سالٹ سے لے کر تجہیر و نگہین کی آخری رسوم تک رسول کو ان کے اس شجاع دست نے نہیں چھوڑا۔ جسے وہ اپنا بھائی، اپنا دھی اور دوسرے توٹی کا دردن کہہ کر دوستی جوئے ،

یہی مودت جنگ صفین کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے ۔

”ابن خزیمہ لڑائی میں علی نے بڑی جو فردی امداد انسانیت کا انکار کیا اپنی آواز کو

سخت حکم دیا کہ مقتدر ہمارا کہ لڑائی کی سرحدات خشکی طرف سے ہو اور جھانگتے ہوئے

دشمن کا پیچھا نہ کرنا اور مردوں کی لاشوں اور خوردوں کی جھبکا مارا عدم کرنا ۔

تاریخ الزیارات : تاریخ اللواتین میں لکھا ہے ۔

• علی بن ابی طالب کے فرہود و رعہ خصوص ایمان اور تقویٰ کا بہت سی مثالیں ہیں

جاتی ہیں آپ نہایت پر جوش غلبہ رکھتے تھے اور ایسے اقوال و افعال کے لحاظ سے

ساری تقویٰ شخص تھے جو کچھ آپ کے دل میں ہوتا عبادی زبان پر نہ آتا تھا تب کبھی بھی

عدالت کے مقابلے میں مطلب نہ ہوتی یا ڈیو میسی کو ترجیح نہ دیتے تھے ۔

مشہور مورخ سنی نے ثابت کیا ہے کہ ترکیب جو انفرادی کا آغاز ہے اس میں فتور

و وسیت اور انگریزی میں سواری لینے ہیں ، سر زمین عرب سے ہوا تھا اور یہ ترک تمام اور

مہمانیہ سے سفری مالک میں پھیل گئی جو انفرادی فتنی شہادت ، سخی مت ، نظموں کی دستگیری

اور عورتوں کی عصمت کے تحفظ کا حلف لینے تھے جناب علی کو جو انفرادی کا مثالی نمونہ

نقد کر کیا جاتا تھا تاریخ اسلام میں سلطان صلاح الدین ایوبی اور سلطان رکن الدین ہیرک

بندوق داری مشہور جو انفرادی ہو گئے ہیں ، اسی ترکیب کا میضان ہے کہ آج بھی مسلمان

جو انفرادی مغلوب پر ہاتھ نہیں اٹھاتے ، جنگ میں ثابت قدم رہتے ہیں ، دشمن کی عورتوں

کا احترام کرتے ہیں

حتیٰ لکھا ہے ۔

• لڑائی میں شجاع مجلس شہادت میں دانا ، فصیح ، لسان و دھنوں کے دانا دار

دشمنوں کو صاف کر دیے داسے علی و سہامی شہادت اور انوکھ کا مثالی نمونہ

لا اِنْفِیْ لَآ اَعْلٰی لَآ سَیْفٌ اِلَّا ذُو الْقِیْصَارِ عَدُوِّ الْعِلٰہِ کی علامت نے

جس نے خاندانی نشانات اور رسوم اختیار کیں اچھا پھل مٹا اور مثالی نمونہ علی کو

بنایا • تاریخ احوال

ڈاکٹر جاتسن سے کسی نے پوچھا کہ انسان کی سب سے بڑی خوبی کون سی ہے ؟
 اُس نے جواب دیا : ” شجاعت ۔ کیونکہ اس کے بغیر دوسری خوبیاں بھی معرضِ اظہار میں نہیں
 آ سکتیں ۔“

شاکس نے کہا ہے کہ ” شجاعت اور جوانمردی وہ تہ ہے جس پر دوسرے فضائل و محاسن کا
 پوینہ لگایا جاسکتا ہے ۔“

جناب علی شجاعت و بہادت کے پیکر تھے ۔ بے شک ایک شجاع ہی وسیع القلب ایسا
 پیشہ ، قیاض ، راست باز اور حق گر ہو سکتا ہے بزدلی کے دامن میں ریا کاری ، منافقت ، کمر و زور
 اور دروغ و جعل کے مصائب پرورش پستے ہیں

اہلِ سنت و الجماعت کا فرقہ تفضیلیہ جناب علی کی فضیلت کا قائل ہے شبلی نعمانی اہلِ اہل
 میں لکھتے ہیں ۔

” اہلِ حق کا ایک مشہور مناظرہ جس میں اُس نے دعویٰ کیا تھا کہ تمام صحابہ میں حضرت علیؓ
 افضل ترین ہیں ایک نئے سرے سے مرکز کا مناظرہ ہے ۔ قاضی یحییٰ بن اکثم اور چالیس بڑے بڑے
 نقاد اس دعوے کے مخالف تھے ، دوسرا حق تھا ان کا ترجمہ مقابل تھا مناظرے کے
 وقت حاکی اور خلکوی کا پردہ اٹھا دیا گیا تھا اور ہر شخص کو گفتگو میں پوری آزادی حاصل تھی
 صبح سے ” پرنٹ “ ” نوں فریق “ نے دایہ سخن دی ۔ مگر انصاف یہ ہے میدانِ اقون کے فاتح
 اس طرح بالواسطہ شبلی نعمانی نے بھی جناب علیؓ کی افضلیت کا اقرار کیا ہے ۔ شبلی
 اہلِ بیت کی عظمت اور جلال سے بخوبی آگاہ ہیں ۔ سیرۃ النعمان میں لکھتے ہیں ۔

” شیعہ سنی دونوں نے مانا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی صلوات کا بڑا ذخیرہ حضرت امام
 امامِ ائمہ کا فیضِ صحبت تھا ۔ امام صاحب نے ان کے فرزند و شیعہ حضرت جعفر صادقؒ
 کے فیضِ صحبت سے بھی بہت کچھ فائدہ اٹھایا جس کا ذکر مولانا تاجیوں میں پایا جاتا ہے
 ابنِ تیمیہ نے اس سے انکار کیا ہے اور اس کی وجہ یہ خیال کی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ

حضرت جعفر صادق کے معاصر اور ہمسر رہے ہیں اس لئے ان کی شاگر ہی کیوں انصاف کرتے لیکن یہ ابن تیمیہ کی گستاخی اور خیرہ چٹھی ہے۔ امام ابو سفیانہ لاکھ مجتہد اور فقیہ ہوں لیکن فضائل و کمالات میں ان کو حضرت جعفر صادق سے کیا نسبت؟ در بٹ وقتہ بلکہ تمام مذہبی علوم اہل بیت کے گھر سے نکلے۔ و صاحبہا لبیت اور ای ہا ضیحا۔
 صوفیہ کے اکثر مسئلے فرقہ تفسیقیہ ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔

جناب علی مرتضیٰ کے خطبات بقول محمد جدہ معری قرآن اور حدیث کے بعد عربی بلاغت کے بہترین نمونے ہیں۔ آپ کے خطبات اقوال اور اشعار میں آپ کی سیرت کے نمایاں پہلو ابجا کر دیتے ہیں۔

” — مرد وہ ہے جو کہے کہ میں ایسا ہوں زندہ جو یہ کہے کہ میرا آپ الہا تھا۔“

” — میرے سکوت کا راز وہ اسرار ہیں کہ جو کچھ میں جانتا ہوں اگر اسے افشا

کر دوں تو تم یوں لڑنے اور کانپنے لگو گے پس طرح اگر سے کنوڑی میں سیٹیا

لڑتی اور کانپتی ہیں۔“

” — جب تک ہم زمینیں لیتے فرہ نہ فی نہیں کرتے اور جب تک برس نہیں پڑتے

جتے نہیں۔“

” — ذیل دستم رسیدہ میرے نزدیک اور جند ہے نا آئکہ اس کا حق نظام سے واپس لے لو۔“

” — یہ انسان ایسے آنے والے ہیں دنار ہلکاتے لئے جا رہے ہیں۔“

” — کسی مصیبت سے تمہیں نہیں روکوں گا جب تک خود اس سے کڑہ کشی

اختیار نہ کروں۔“

” — ہمارے مثال اُن آدمیوں کی سی ہے جن کے سارے ہاں گم ہو گئے ہوں۔“

” — یہ نہ دیکھ کہ بات کہنے والا کون ہے۔ یہ دیکھ کہ بات کیا ہے۔“

” — ہم خدا کی تقسیم پر راضی ہیں اُس نے ہمیں علم عطا کیا ہے اور بالوں کو ماں۔“

ہم ابسے زمانے میں ہیں کہ بیشتر مردم حمد لکھ کر زیر کی سمجھے ہوتے ہیں۔ اور
 نادانوں نے انھیں زیر کہ سمجھ رکھا ہے شخص زیر کہ دکارواں ہر کام کا حل
 جانتا ہے لیکن اس سے کام نہیں لیتا کہ امر و نہی خدا نے دوک رکھا ہے۔
 ” — میں برایت کے متعلق بتا سکتا ہوں کہ کس کیوں اور کس کے حق میں نازل ہوئی۔“

جناب امیر نے جنگِ جمل کے بعد جناب حسین ابن علی کی سفارش پر جن کے پاس
 اُس نے پناہ لی تھی مروان بن الحکم کو معاف کر دیا۔ حالاں کہ جنگ کی آگ اُسی نے بھڑکائی
 تھی۔ اسی طرح جنگِ صفین میں ستر لکھوں دینے پر عمرو بن العاص کی جان بخشی کر دی آپ ان
 دونوں دشمنوں کے قتل سے تاریخ اسلام کا رخ موڑ سکتے تھے۔ لیکن مغلوب دشمن کو قتل
 کرنا آئینِ جہانمردی کے منافی سمجھتے تھے۔ آپ نے اپنے اصولِ فتوت پر دیوبی مصلحتوں کو
 قربان کر دیا۔ مشورہ دایت ہے کہ آپ نے ایک لڑائی میں ایک طاقتور دشمن کو مار گرایا اور
 اسے موت کے گھاٹ اتارنا چاہتے تھے کہ اس نے آپ کے چہرے پر ہتھوک دیا آپ نے
 اسے چھوڑ دیا۔ اُس نے حیرت سے اس کی وجہ پوچھی۔ آپ نے فرمایا کہ۔

”میں خدا کی راہ میں تم سے لڑ رہا تھا۔ اب مجھے ذاتی خفہ آگیا ہے اس لئے میں قتل نہیں
 کروں گا۔ عقیقت اور ضبط نفس کی ایسی مثال کہیں نہیں ملے گی۔ اسی وقتے کو مولانا روم
 نے بڑے خوبصورت پیرائے میں بیان کیا ہے۔“

از علیؑ آئینہ حسنہ صلی علیہ	شیر حق را داں مہر از دھن
در عنبرابر پہلوانے دست یافت	زود و شیرے بر آورد و شافت
تا جدا کرد اندکس سدا زیدین	او ز خصم زود برد آبِ دہن
پہوں خیر انداخت بر دے علیؑ	انتخاب ہر نبی و ہر ولی
ذوالفقار انداخت از دست و نشست	ترکہ قتلش کرد و شد از ذوق مست
گشت حیراں اُن مبارز زیرِ عمل	از نمودن عجز و رحمت بزمِ محل

گفت بر من تیغ تیز افراشتی از چراغ گندی چسبدا بگذاشتی
گفت من تیغ از پیجے حق می زدم بندہ حقم نہ ماحوڑ تسم
شیر حقم نیستم شیر ہوا فعل من بروین من باشد گوا

مرزا غالب کو جناب امیر کے ان اوصاف حمیدہ اور اخلاق جلیلہ نے ایسا مسحور کیا کہ وہ عمر بھر کے لئے آپ کے صفہ بگویش ہو گئے اور مرتے دم تک آپ کی محبت میں مشغول رہے کلام شفقت سے قطع نظر مرزا کے خطوط اور روزمرہ کے اقوال میں بھی اس الفاظ شیفٹل اور عشق کی صلیکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ چند اقتباسات درج ذیل ہیں۔

- سادات کا نیاز مند اور مل کا غلام ہوں (بنام بیان داد غاں)
- لوانے دوانے مرتضوی پر فلم عباس ابن علی کا سایہ (بنام میر ہمدی)
- دیکھو سید اسد اللہ غالب علیہ السلام کی جدی کہ، اپنے ملام کو کس طرح پکارتا نام میر ہمدی
- پیوند غلامی جناب مرتضیٰ علی کو پہنچ جان کر ایک بات ادا کرتا رہا (بنام حاتم علی مر)
- اب ہنگامہ عشق مجازی کو مجھے نہ سہی اگر عاشقی کنی و جوانی + عشق محمد میں است و آل محمد (بنام حاتم علی مر)
- جو مقصود میں ہے وہ پہنچ جائے اور علی مل کتا مرا ملک دم کو بچل بانوں (بنام یوسف مرزا)
- خدا کے بعد نبی اور نبی کے بعد امام یہی ہے خد جب حق و تقسم والا کام علی مل کیا کر اور فارغ البال رہا کر (نام مجروح)
- میں علی کا غلام اور ادہ و علی کا خانہ زاد (بنام حکیم بندہ مدسن)
- غالب اثنار عشری حیدری (بنام مدام سنین قدر بگرامی)
- بندہ علی ابن ابیطالب اسد اللہ المتخلص بہ غالب (بنام محمد حسین)
- محمد علیہ السلام پر نبوت ختم ہوئی یہ ختم اطر سین اور رحمت طالعین میں منقطع ہو رہا
- صلاح با است اور با است نہ اجماعی بلکہ بن اللہ ہے اور امام من علی علیہ السلام ہے تم من تم حسین

اسی طرح تاحدی موعود علیہ السلام - ۴

بریں، بیستہم ہم بریں نگہم (بنام ملاوالدین احمد خاں)

عالی یادگار غالب میں مرزا کے مذہب کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں -

” انھوں نے عیادات و زرائع و واجبات میں صرف وہ چیزیں لے لی تھیں ایک توحید و جود

اور وہ سب سے نبی اور اہل بیت نبی کی محبت اور وہ اسی کو وسیلہ نجات سمجھتے ہیں۔“

غالب کے کلام منقبت کی جو خصوصیت انھیں دوسرے شعراء کے کلام منقبت سے ممتاز

کرتی ہے وہ اس دلائل محبت کا بے ساختہ اظہار ہے جو انھیں اندہ اہل بیت سے تھی اس

محبت کے اظہار میں جو از خود رنگ ہے وہ ان کے عاشقانہ کلام میں بھی دکھائی نہیں دے

کی عام طور سے معلوم ہے کہ مرزا غالب انانیت کے پتے پتے تھے اور کسی کو خاطر میں نہیں لاتے

تھے چنانچہ وہ معشوق کے سامنے بھی لئے دینے رہتے ہیں اور ان کے نیاز و عشق میں بھی ناز

کا عنصر شامل ہے۔ انھوں نے اپنی غزل میں دوسرے شاعروں کی طرح مجزا و فردوسی کا اظہار نہیں

کیا اور ہر پہلو سے اپنے مقام کا تحفظ کیا ہے۔ لیکن منقبت لکھتے وقت وہ سراپا نیاز و کھانی دیتے

ہیں۔ ان کے ذہن و قلب پر خود ذرا روشنی اور خود سپردگی کی کیفیت چھا جاتی ہے۔ اور اظہارِ محبت

میں شخصی محبت کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ مشہور ہے کہ مرزا سے کسی نے پوچھا ” آپ نے

کبھی کسی سے محبت بھی کی ہے؟“ جواب دیا ” ہاں! علی ابن ابیطالب سے“ جس

طرح ان کی شاعری معاصرین کے کلام سے ممتاز ہے اسی طرح ان کا کلام منقبت بھی اس پہلو

سے منفرد ہے کہ وہ غلو و محبت کے پتے شخصی جذبے سے سرشار ہے اس بات میں غالباً

شیخ عطار کے سوا کوئی ان کا شریک و ہمسر نہیں ہے متقدمین کی طرح مرزا بھی اپنے کلام

منقبت میں قرآن و حدیث کی حرف اشارہ کرتے ہیں لیکن ان کا اصل رنگ اُس وقت نکلتا ہے

جب وہ ذاتی محبت کا بے محابا اظہار کرتے ہیں۔ عقیدہ کشم میں فرماتے ہیں

ناں رشہ نم فیض قبل است مرادوم ساقی ملّی عالی و خندانہ قول

در صحنہٴ مہمانی خاصہ کو ایسے مبارک
 گروہ سرا میں نام کہ معراج بیان سے
 آن مصطفویٰ زنبکہ کہ فترت عیب و لاس
 ان شاہ کرم پستہ کہ منکام رکوعش
 از کو مستن نامت زمینات غزل است
 آن خانم اسرار یہ اللہ کہ باشد
 شدہ فخر نعت توہ تا مانت پیمبر
 محلہٴ اسلمت الی مست جہاننا
 بجا ملک یا رب تقدس و تعالیٰ
 بر تارک سلاں رہ نہاد انسر نہ
 با سیدہ فر حلقہٴ خانم نہ مصلا
 مشکین جہ شدہ در لاس حرم آیا
 مسند بن یہ ہے۔ بود میں مستکی
 ر دوش گیس خانہٴ بانوت کفت پا

ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے علی مرتضیٰ کا نام ہے سی مزا غالب پرستی و بے حدودی کی کیفیت
 بھی جاتی ہے اور وہ آپ کے اسم مبارک کی تکرار مختلف چوں میں کرتے ہیں اور سر دھنتے ہیں

با سیدہ از علم و عمل در پناہ دیں اسے آبرو سے قوت و لے فخر انجن
 داغ غلامی تو مرا بر حبسین دل بوش مناتب تو مرا در حیا لی من
 قصیدہ چارم کی تشبیب میں مزا کا قلم جو ش محبت سے رقص کرنے لگتا ہے

چون نازہ کہم در سخن آئین بیاں را آوازہ وہم شبوہ رباعی نفساں را
 رقص قلم بیخود و من خود نہ رہد مر بر ذہرہ دہانم از جنبش آن را
 در روز آمد در بر رخ داؤد کشم تا بہرہ فرستہ ز رہ گوش زباں را
 بہر لیل و در ہوس نفیس سر دشم چند ہاں کہ جگاہ چو غوی از شے رواں را
 ہر گر کہ ہشا علی باز کشم بیچ و خم بعد نفس عطر قنار را
 رضواں دو داز حلقہٴ حوزاں پرہ باد انگدہ ز کف غالیہ و غالیہ داں را

مریزا جناب علی کی ذات میں نما ہوئے کے مدعی ہیں

از غانی آتش مشہوم غلامی اللہ باد جو گشتم در علی دیگر سخن کو تاہ باد
 منظور ہے زانا الحق کما تھا۔ مریزا انشاء اللہ کا نوہ بلند کرتے ہیں

فیض دم انا اسداقتہ بر آورم منصور لا ابالی بے دارو بے رسن

محبت کا یہ عام ہے کہ اسانے الہی میں ہمیشہ علی در زبان رہتا ہے۔

غیبت از اسما الہی یز زبانم جز علی بخودم پاپس محبت بر تمام بیش ازین

فرماتے ہیں کہ اوائل عمر ہی میں جناب علیؑ کی محبت نے مجھ پر غلبہ پالیا تھا۔ جوانی کے
شب دروز بھی دلائے علیؑ کی نذر ہونے اور موت کے وقت بھی آپ ہی کا نام دروزبان ہو گا۔

کہ تا کینہ از جر بشا خستم بکس غیر حیدر نہ پرداختم

جوانی میں وہ بسر کر دہ ام شبی در خیالش محسوس کر دہ ام

کنز م کہ وقت گزشتن رسید زبان حق باز گشتن رسید

و ما دم بجنش و راتے دل مست شنیدن دہن صدائے دل است

بود گرچہ ثابت کہ چوں جاں دہم علیؑ گویم و جاں بہ یزداں دہم

ایک زور دار قطعہ قاتلہ میں اس انداز سے دلائے علیؑ کا اظہار کیا ہے کہ تفریق کا رنگ

پیدا ہو گیا ہے۔

یا علیؑ وانی کہ رویم سنے شت از بر فز ہر چہ آغازم مخاطب و انکت در ہر خطاب

موی آتش دیدہ را نامم کہ بر خوشین حلقہ دام فنا گردیدہ ام از پیچ و تاب

فاصل از رفتار عمر و فارغ از تکمیل عشق رفتہ از خلقت و رانوش و داغ دل بخواب

تقد آگاہی جویم فرستے در با خستہ دست خالی بر سر و دل در نذر و اضطراب

خود نو بیداری کہ گم گردیدہ دست امید نقشہ تری گروہ دہ بے آبی موزج مراب

دل ز کار افتادہ پا از دو دوست از شکست جاہ تانیہ او منزل دور و در قفن شباب

ناش تو اں گفت یعنی شاہ معصود من جز بخلوت گاہ اسرار تو نکشاید نقاب

شعلہ شوقی جس دلم ز کا نون خیال کاتش افسردہ را بختہ نوید از لہاب

دین و دنیا را جا گردان نازت کر دہ ام جودہ رنگیں تر از جنت کہ با شمع کامیاب

تغزل کا یہ رنگ ان کے کلامِ شغیت میں بالعموم پایا جاتا ہے ۔

ذوقِ پابوسش جگر آتش تر دارد بر وصل در بشت از گرمیِ دل خود در کوثرِ زوم

بر تائیم آرزوی چارہ در دلِ حشنگِ تکیہ کردم بر علی تا تکیہ پر بسترِ زوم

عابا حسنِ عقیدت بر تائیم بیش ازین ہم ز خود بر خویشِ منتت بر تائیم بیش ازین

بستہ ام در دلِ بڑے ساقی کوثرِ بخلد طعنہ از حمدانِ حبتت پر مست تائیم بیش ازین

میرزا محبت علیؑ میں اس درجہ مستغرق ہیں کہ کسی کے دردِ موتوں کی انھیں پروا نہیں ہے ۔

دنیا میں انھیں صرف جنابِ علیؑ سے سسر کا رہے ۔

بہ زود قبولِ کسانم چسہ کار علیؑ با یم با جہانم چسہ کار

در اندیشہ چنان و پیدا علیست سخن کہ قلمِ میکتم با علیست

ولم ده سخن گفتن ، فسرده نیست جہانم خداوند من مژدہ نیست

چو خواہم حدیثِ سرودن ازو بود گفتی از من شنودن ازو

بگرا از بندہ ای سے خدا چو متی کہ در خرمنِ ارزد بہ نیم ارزدی

علیؑ را پرستند بہ کمیش خیال چہ کم گردوز دسگاہِ جلال

جنابِ علیؑ کے فقر و استغنا ، علم و فضل ، زہد و اتقا ، سخاوت و مہابت اور ان سے نبی کریم

کی محبت کا ذکر بڑے لطیف پیرائے میں کیا اور جنابِ علیؑ کے کردار کی تصویر کھینچ کر رکھ دی ہے ۔

نگہ کوثر آسش از ندی او رواں تازہ رو گرد از بوی او

نیار زودہ کوشش ز آوازِ دمی ضمیرش سدا پر وہ رازِ دمی

براہِ حق اندر نشانِ ازو ہر نکتہ در داستانِ ازو

یہ پیوند اور رابطہ ہر سلسلہ خود او را رہی خضر ہر مرحلہ

گزشتہ پر معشوق از ہمسری بدوشِ نبیؐ پایش از برتری

زمینِ ملک در گزر گاہِ او عبادِ محمدؐ خیمہ ز آہِ او

اگر پارہ گشتہ پستی گرا
بود پارہ ہچسماں بر ہوا
بیاد حق از خواہش نفس دور
ز شادی طول و باندہ حصور
بچشی کہ گریہ بہ بزم اندوں
دل آسودہ تحسید بہ بزم اندوں
در رویشیش فتر شاہنشہ
ز ہی خاکساری و غفل اسلے
ہوا و ہوس گشتہ فراں پذیر
بغیر ماں روانی حصور سریر
خود زلہ خورش منہ زانگے
تصا پیش کارشش بہ مردانگی
ز ششش موبوتیش نگاہ بہرہ
ولادت گمش متبدل گاہ بہرہ

مرزا غالب نے کلام نقبت میں جا بجا ایسے خیالات کا اظہار کیا ہے جن سے ان کے
علی ابلی یا تصویر ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔ نصیری محمد بن نصیر کے پیرو تھے اور جناب علی کو خدا کا
ادارہ مانتے تھے انھیں غایوں میں شمار کیا جاتا ہے علی ابلی بھی غالی ہیں کہ جناب علی کو خدا مانتے
ہیں اناطولیہ کے تختی اور ترکی اور البانیہ کے بکناشی بھی یہی عقیدہ رکھتے ہیں اور غالی کہتے ہیں۔
مادندیدہ پیران ابو مسلم خراسانی۔ خرمیہ اپروان بابک خرمی۔ پیران منتق اور قراطلہ کے بعض رشتے
بھی غلو کرتے تھے۔ غالب کہتے ہیں ۔

غالب نام آدم نام و نشانم پیرس
ہم اسد القلم و ہم اسد القلم
عمری اور قاصد از علی القلیان
میش ازاں کہ خویش پرستم ٹرہد محض دم
گر ہمہ گویند در حق کثرت اخذ ذات نیست
ما قلی گفتیم و آں ہم اسمی از اساتے
ہم در شمار دل القییت
دلہ راز دار حسی القییت
چو مرلوب این اسم سامیستم
منشانند این نام نامیستم
بلندم بہ دانش نہ پستم
بدیں نام یزداں پرستم
یاسہ ز یا علی نشانم قلندرم
یک می نہ آگینہ ساغر بر آدم
در دل بستجو ہمہ ایزد در آدم
وز لب پہ گفتگو ہم حیدر بر آدم

ہنگامہ گرم ساز صف و اصلاں علی
 پروردگار نہ طغہ عسار فاق علی
 زان مبتلا رسن ز ذوق ما نما
 از غولی و بودی ایزد بعلم خویش
 آدرو حق ز خلوت خاص بجار شو
 کوس بند بائگی حبسہ خویشتر
 یزدان کہ راز خویش نبی را سیر کرد
 شمع ز آتش شجر طور بر فروخت

کز نور علم شمع بہ بزم عیاں نہاد
 کز حرف حق بکام وزان و آستان نہاد
 آئینہ در مقابل عیاں عیاں نہاد
 گلہ مستہ بہ مجمع روحانیان نہاد
 تا عامہ را متاع نظر بر وکان نہاد
 نیز از فرو تمسک کہ بر لا مکان نہاد
 یزدانی کہ سوز خویش علی را بجاں نہاد
 دامن را غسولت حل التلبیان نہاد

میرزا جانتے تھے کہ دگر اس نوع کے اصدا پر کرب لڑے گئے اس لئے اپنے نصیری اور
 علی الملک جو نے سے انکار کیا ہے ۔ ۵

دین حق دارم معاذ اللہ نصیری مستم
 عاشق لیکن نہانی کز خر سرو بیگانہ ام
 بہ بزم طرب ہمنوا نم طہیت
 بہ تنہا بزم رہ گونی با دوست
 نہ یرواں تشاظم بہ حسد مدد بود
 نبی را پذیریم بہ مسلمان اور
 خدا فاش روا نیست سرچند کہت
 پس از شاہ کس حیر دستور نیست

ر دارد عیب جز باری خدا عالم تھے
 جو شیارم با خدا و با علی دیوانہ ام
 بہ کفج حرمسم اندوہ بام عطفہ
 مشکاں ہم با یہ جزئی با دوست
 ز قلمم بخو آب خستہ بود
 خدا را پذیرم بہ ایمان اور
 غلی را تو انم خداوند گفت
 خداوند من از خداوند طہیت

امام شافعی غفرلہ کو جناب علی کی عظمت کا ثبوت سمجھتے ہیں ۔

کہنا فی نفس مولانا علی و ہدیہ لہ فیہ انہ اللہ

نارسی کے کسی شاعر نے اس شو کا ترجمہ کیا ہے ۔

ہیں بس : حق منسانی اور کہ کردہ شک در خدائی اور
ایک شہنوی میں مرزا لکھتے ہیں کہ بعض لوگ مجھ پر تعریف کرتے ہیں کہ میں نے جناب علی
کی مدح میں غلو کیا ہے لیکن مجھے یہ علم کھائے جا رہا ہے کہ میں جناب امام کی تعریف کا حق
اور شکر سکا میں نے جو کچھ آپ کی مدح میں لکھا ہے وہ ایسا ہی ہے جیسے بارگاہِ نستر
کے پھول کی ایک پتھری لانی جائے یا سنبھل پچاں کو ایک حلقہ پیش کیا جائے۔ جناب امام کی
تعریف تو صرف حق تعالیٰ ہی سے ممکن ہو سکتی ہے۔

کسان کہ اندازہ پیش آورند	شعنا ز آئین و کیش آورند
بنادانی از شور گفت ایرمن	سگاند زانگونه بنجبارمن
کہ آرائش گفتگو کردہ ام	پر حیدستان غلو کردہ ام
مرا خود دل از غمت بے تاب باد	ز شرم تنک مانگی آب باد
چو باشد ازین بیش شرمندگی	کہ خود راستانم برخشدگی
بہ بجز از دعائی سرانم سرود	بخند از ریاحین فرستم درود
بگلشن برم برگے از نستر	بہ چپاک سنبھل فرد شمشکن
ستانم کہے را کہ در داستان	شرم با سخن آئندیں ہم نیاں

اگ اند اہل بیت۔ یہ متعلق تقصیر اور غلو ہر دو کے مرکب ہوئے ہیں اتنا ضرور ہے
کہ تقصیر بغض پر مبنی ہے اور غلو محبت کی نشاندہی کرتا ہے۔ جذبہ عشق و محبت کو اعتدال
کی حدود میں رکھنا فطری طور پر ناممکن ہے۔ عشق مبالغے کا متقاضی ہوتا ہے۔ جب آدمی کسی
سے محبت کرتا ہے تو اس کے حسن و جمال کی توصیف میں حد درجہ مبالغے سے کام لیتا ہے
اور جب محبوب جناب علیؑ جیسے عظیم شخصیت جو جذبہ محبت کے اظہار پر اختیار میں
ضبط سے کام لیتا اور بھی شکل جو جاتا ہے۔ فرانسس بلکن نے کہا ہے۔

”مبالغہ صرف عشق و محبت ہی میں جائز ہو سکتا ہے۔“

ذاب کے جو مصائد سرتہ استمدار کی منقبت میں ہیں ان میں قدرتاً امام عالی مقام کی مظلومیّت کا ذکر بھی آگیا ہے۔ جناب حسین ابن علیؑ کے مقام کا ذکر کرے ہوئے یہی نعمانی نے لکھا ہے

عبد اللہ ابن عباسؓ سے جس میں علیہ السلام کی ذاب مہاسی عمارت میں سے کسی نے افراس کو کر آیا وہ عمر میں اور سے رُس میں وہ انہوں نے ڈاڑھا کہ اس باپ چپ رہا : نو ان کی سسر کا بیان کیا ہے

ابریح عالم میں ان شہدار کے نام تاریک رات کے ساروں کی طرح جھلکار سے ہیں جنہوں نے جبر و استبداد کے خلاف بے باکانہ آواز بلند کیا اور حقوق انسانی کے تحفظ کے لئے جان عزیز کی قربانی سے دریغ نہ کیا۔ سقراط، سہاجہ، سینکا، پروٹو کے نام کس پر بے لگے شخص نے نہیں دیئے ہوں گے لیکن حجاب سید الشہداء، اے تاریخی عالم کی سب سے درخشاں اور سب سے اہم قربانی وہی ہے اس میں آپ کے بھائی مرتضیٰ، اعجاز، ابراہیم اور اراکات منہ سبھی شریک تھے۔ ان شخص آزمائش میں آپ نے بے مثال صبر و استقلال اور عزیمت و استقامت کا ثبوت دیا۔ تاریخ و ان کا دوستن ترس اب وہ سبے جس میں بیٹا کے قین و صحنہ سادہ و س نے شہنشاہ ایران حتر رسا کے ظمی دس کو روکنے کی کوشش میں قہر کوئل کے درے کے سامنے در کر پئی جہاں قربان کی جنت جہان خیمین کے ساتھ جام شہادہ و سن کر بے دلوں میں صغیر سن بچے بھی بنے کڑیل جون بھی بھے سالی خوردہ ساتھی بھی تھے جناب امامؑ نے اس سب کو ایسی آنکھوں کے سامنے کیے بعد اگر بے لہذا شیر جئے دیکھا اور ایک ایک سند لال نہا۔ کے ساتھ موت کا زہر آپ کے پیاسے حلقوم میں اُترتا رہا اس طرح ہتھیار وہ موت کے ڈالھے سے آستان ہو کر مردار وار لڑے ہوئے تیز خوار اور نیزے کے چھبیا سی زخم لگا کر گرے اور آپ کے سینے اور گلے سے اُبلتے ہوئے خون کے دھارے کربال تہی چوٹی ریت کے ساتھ اتار و تہائی کی کھیتی کو بھی سیراب

کرتے . غالب

فردینا جو ہر ایاں حسینؑ ابن علیؑ
وہ جس کے ساتھیوں میں بے سبیل سبیل
ہار امانہ سے کر دیں اُسکے حُسنِ صبر کی داد
جہ بے غالب و تختہ کے کلام میں مد
قصیدہٴ نغم میں کہتے ہیں ۔

حسینؑ اس علیؑ آبروئے دانش و داد
خود تزد خدا اُمتِ نیا را یاد
نہی امامِ دہی استواری پا ساد
بند گوارِ جہاں تا با آدم از اجداد
فزودہ پیشِ خداوند آبروئے عباد
گرفتہ جلِ مددش ز خنجرِ حسدِ اَد

آخری شعر سوز میں دربارِ ہوا ہے کہتے ہیں آپ کیسے شہیدِ سعید سے گرا آپ کے صحنے نے
جہاد کے خنجر سے تشنہ لبی کا خواجہ کیا . دسویں قصیدے میں جنابِ امام کی مظلومیت کا ذکر
بڑے موثر پہاڑے میں کیا ہے ۔

رشتہٴ آدم بابر کہ در حدِ وسیعِ ادست
رفت آنچہ رفت با یدم اکوئی نگاہداشت
آن خضر تشنہ لب کہ چوں اندوی سخنِ مدد
گوئند چشمِ روشنی دیدہ ۱۰۱ و مہر
خود را ندید زان لب و زبانی بکامِ خوئی
مزد شفاعتِ وصلہٴ صبر و نحوں بہا

بر خاکِ کربلائے معلّے گریستن
از بہرِ نورِ دیدہ پزیرا گریستن
در راہِ بر خورِ زتیش با گریستن
نازد با تم شہرِ دالا گریستن
زید بشورِ عشتی دریا گریستن
چیزے ز کس نخواستہ اِلا گریستن

گیا ہوا قصیدہ جناب عباس ابن علیؑ کی نسبت میں ہے جنہوں نے تشذ بان کر بلا کے
لے پانی ہانے کی کوشش میں مردانہ وار لڑتے ہوئے جان دی تھی آپ کی شہادت صحیفہ کربلا کا
ایک نہایت دردناک باب ہے ۔

روحیت ازاں تشذ بگر جوی کہ از مر
بر شغل شاہ خدا ساختہ دم را
عباسؑ علوار کہ سر جام شکوہش
باز بچہ طفلان شمر د شوکتِ جم را
اں شیر قوی پنجہ کہ گردیدہ ز ہمیش
دار تب دیگر تب تیزان جسم را
مرزا غالب کے یہاں تلخیص کی بھی کمی نہیں ہے۔ چند شائیں صدم ذیل ہیں۔ جناب علیؑ
نے جناب رسالتؐ کے کندھے پر قدم رکھ کر بت توڑے تھے۔

جسم اطلس کہ ترے دوش پیرِ خنبر
نام نامی کو ترے ناصیہ خوش نگیں
مظہر العجائب —

دع میں تیری نہاں زمزمہٴ نصرتِ نبیؐ
جام سے تیرے نہاں بادہٴ جوشِ اسرار
حدیثِ ولایت —

ہر چند پرخ فادہ گردانِ عالم است
بمدارِ نبیؐ نام نگبانِ عالم است
اندک کعبہٴ امامِ رگہ جانِ عالم است
دلِ داغِ رہ نور دئی سلطانِ عالم است
بازش بکائے خویش مقرر کند علیؑ
حدیثِ معراج —

آنکہ در معراج از دوقِ رخِ زیبا کے او
نواہ را در چشمِ حق میں بود خالِ جلنے او
حدیثِ ثقلین —

د پیرِ گزاشت در گیتی
اہل بیت و کلام رتب غفور
پائے اہل بیت تا دانی
ہست تو ام بایز دے غفور

ذبیح عظیم —

ز خوشک در کربلا شد سبیل
ادا کرد دام زبانِ حنفیل
حدیثِ دُر —

گنجِ دونی در نبی و امام
علیہ الصلوٰۃ و علیہ السلام
ولا دست بہ کعبہ —

بشش موبویشش نگاہِ ہمہ
ولا دست گشفتہ گاہِ ہمہ
حدیثِ ولایت —

پیغمبرِ آفتابِ فرخش جلالِ دیں
بعد از نبی امام مدد پیرِ دین
لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں مرزا غالب کا اصل رنگ اور جوہر وہیں کھلتا ہے جہاں
وہ ذاتِ محبت اور مسیت کا پُر جوش اظہار کرتے ہیں۔ فارسی فصاحت کی طرح مرزا غالب
کے اردو قصائد میں بھی خلوص جذبہ پر شکوہ الفاظ میں مہر و جگر اثر آفرینی کا باعث ہوتا
ہے۔ ان کا مشہور قصیدہ ہے —

وہر جزِ حسدہ یکتا می مشرق نہیں
ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود میں
اس کے چند اشعار ملاحظہ ہوں —

فکش لاجلِ کھدائے خارِ ہڈیاں تحریر
یا غنی عرض کر اے فطرتِ دوسو اس قریں
منظرِ فیضِ خدا جان و دل ختمِ رُسل
قبلاً آلِ نبی کعبہِ احیاء و لیتیں
ہو وہ سرانہ ایجا و جہاں گرمِ خرام
بر کعبہِ خاک ہے ناموس و دو عالم کی امیں
مسبتِ نام سے اسکی ہے یہ رتبہ کعبہ
ایہ اُپشتِ فلک خم شدہ طرزِ زمیں
فیضِ خلق اس کا ہی شامل ہے کہ ہر ذرہ
برنے گل سے نفسِ یادِ صبا عطر آگین
کھسوس اس کا وہ جلوہ ہے کہ جسے ڈٹے
رنگِ عاشق کی طرح دولتی تہانہ چیں
جاں پناہِ دل و دین فیضِ رسا ناسا
وصی ختمِ رُسل تو ہے بہ فتوائے لیتیں

کس سے ہو سکتی ہے طاعنی مودع خدا کس سے ہو سکتی ہے آواز نشہ فرودیں
 لطافت جان دیکھے فراتے ہیں کہ جناب امیر کی وادی کناگریا جنت کو جانے کی کوشش کرنا
 سے دوسرا قصیدہ ہے ۔

سازیک ذرہ نہیں فیضِ جن سے بیکار
 وہ شہنشاہ کہ جس کی پے تعمیر کسا
 سایہ لائے دایع سویاے ہمار
 چشم جبریل ہوئی قالبِ خشک دیوار
 رشتہ فیضِ ازل ساز طیار ہمار
 چشم نقشِ قدم آئینہ بختِ بیدار
 ہم عبادت کو ترا نقشِ متدم قبر کار
 ہم رہا نصرت کو ترے حوسد سے انتظار

غزلیات میں ہیں بے اعتبارِ منتِ کئے استدار کہ جاتے ہیں ایک غزل کا مطلع اور مقطع وہ زونِ منتِ میں ہیں
 مطلع ۔ کل کے لئے کرتاجِ زخست شراب میں
 مقطع ۔ غالب ندیم دوست سے آتی ہے چہرہ
 مشکیں لباسِ کعبہ علی کے قدم سے جان
 اسد جہاں کہ علی بر سرِ روزِ شش ہو
 بہت سے غم گیتی شراب کم کیا ہے
 برب یا علی مرا بادہ زمانہ کردہ ایم
 زحیدیم من دو تو زما عجیب بنود
 علی عالی اعلیٰ کہ در طوافِ درش
 یہ سرِ سخن ہے ساقی کوثر کے باب میں
 مشغول حق جوں بندگی بر راب میں
 نافِ زمین ہے کہ نافِ خزاں ہے
 کشادہ عقدہ و خوار کاہِ آساں ہو
 خدام ساقی کوثر ہیں مجھ کو غم کیا ہے
 مشربِ حق گزیدہ ایم میں سخا نہ کردہ ایم
 گر آفتاب سوئے خادراں بگردانیم
 خرام بر فلک پانی بر زمیں دارم
 خرم عالی اعلیٰ کہ در طوافِ درش

مرزا غالب طر بھر جناب علی کے نام کا ورد کرتے رہے ۔

وردِ من بود غالب یا علی ابو طالب
 نیست نخلِ با طالب اسمِ اعظم از من پرس
 موت کا خیال آتا ہے تو بخت کی کشش غالب آجاتی ہے ۔

غالب از بند و تاس بگریز فرصتِ منتِ منت
 در بختِ مردن خوشست و در صفایِ رستین

خواجہ فرید کی عشقیہ شاعری

خواجہ غلام شہید جامع کمالات تھے وہ ایک صاحبِ حال صوفی تھے مجاہد سے اور ریاضت کی آگ میں تپ کر نکلے۔ نئے عشق حقیقی اور عشق مجازی کے درمیان آشنا تھے فرین سہتی سے ہر یاب تھے یہ بیات کے فاضل تھے عربی، فارسی، اردو، سندھی اور ہندی زبانوں کے ماہر تھے۔ سب سے آخر لیکن سب سے اہم وہ ایک عظیم شاعر تھے۔

خواجہ غلام فرید کی شاعری کے بارے میں کچھ کہنے سے پہلے تصوف و شعر کی روایات کا ذکر نا ضروری ہے۔ جو ایران کے وجودی شاعروں اور ہندی بھگتوں کے کلام کی صورت میں آج تک پہنچی تھیں۔

خواجہ غلام فرید نے اپنی کافیوں میں وحدت الوجود یا ہمدست کے نظریے کی ترجمانی کی ہے۔ فلسفے کی دنیا میں یہ نظریہ یونانِ مستدیم کے ایلاطی فلاسفہ پارسی ناموس اور تریزس نے پیش کیا تھا۔ ان کا اوجا یہ تھا کہ کائنات وحدت ہے جس میں دوئی یا کثرت نہیں پائی جاتی بعد میں دوسرے رواقیین، ایکٹینس اور مارکس آرطیس اور سکندر یہ کے فو اثراتی فلسفی فلاطینوس اور اس کے پیروؤں فرغورئوس وغیرہ نے ہمدست کی تدوین ترجمانی اپنے اپنے رنگ میں کی۔ فلاطینوس ذاتِ احد کو آفتاب سے تشبیہ دیتا ہے جس

کی شعا میں ہر شے کو منور کر رہی ہیں میری نعتی میرے

تھا مستعار حسن سے اُسکے جو نور تھا خورشید میں بھی اُس ہی کا دورہ ظہور تھا

ظلالِ طینوس کا صعود و تنزل بافضل و جذب کا نظریہ عالمِ اسلام میں خاص طور پر ہے
مقبول ہوا۔ وہ کتنا ہے کہ ذاتِ احد سے پہلا صدور عقل کل کا ہوا۔ عقل کل سے نفس کل
صدر ہوا۔ جو بذاتِ خود مجددِ نفوس کا ماخذ ہے سب سے بچے وہ ہے درجہ دار کی
سے جس تک انتسابِ حقیقی لستام میں نہیں نقص۔ دن و شب کی تار کی اور جس میں
اسیہ جو کر اپنے مصدرِ اول سے دو عوالمی ہے اور اس میں دوبارہ جذب ہوئے لی آرزو
اسے بے چین رکھتی ہے۔ اسی آرزو کو حقیقی حقیقی کا نام دیا گیا ہے۔ بد ظنوس کے دنیاں
میں تعلق و تعلق واقعہ اور اس میں لورہ سے کار کا کرنا ہے۔ اس کی اسری سے ہالی
دنیائی جانتے تو وہ اپنے صدر کی طرف پرواز کر ماتی ہے اور اس میں دوبارہ واقعہ جو کر اپنی
منزل مقصود کو پالیتی ہے فضل و جذب کا یہ نظریہ فرانسیسی لرب کے عالی تراجم سے ساتھ
دنیا سے اسلام میں برکیں تنازع ہو گیا۔ مسلمان فلاسفہ، لکندی، احوال الصفا، فارابی اور
ابن سینا کا عقول کا نظریہ اسی کی صدا سے بازگشت ہے۔ فلاسفہ دوح کے ذائب
میں دوبارہ جذب ہونے کے لئے تفکر و تعلق کو ضروری سمجھتے تھے۔ لیکن صوفیاء نے
اس مقصد کے لئے مزاجیہ اور مجاہد سے کام لینے کی دعوت دی۔ انہوں نے ذائب
احد کو حسین ازل اور محبوب حقیقی کہا۔ اور یہ جوت ایدہ میں اس سے عشق کرے لگے
فارسی کے شاعروں، اہلِ طہارہ، مدعی و غیرہ نے عشقِ مجاہدی کے پیرائے میں عشقِ حقیقی
کا رنگ الاینا ستودہ کیا شیخ البرمکی مدین ابن عربی میں سے خواجہ غلام ذہب صاحب
طہر سے فیض یاب ہوئے۔ وحدت و وجود کے قابل تھے وحدت حد کو ذاتِ باری کا
متراصف ہاتھ تھے۔ ان کا استدس یہ تھا کہ صفاتِ باری ذاتِ باری سے الگ نہیں
ہیں عالمِ صفات سے ظہور پذیر ہوا ہے اس لئے عالمِ حقیقی ذاتِ باری سے الگ نہیں ہے

کثرت غیر حقیقی و حقیقی وجود ایک ہے اور وہ ذاتِ حق ہے ابن عربی کا اجتہاد یہ تھا کہ انھوں نے نو اشراقیوں اور دورِ اول کے مشائخ فلاسفہ کا نظریہ فصل و جذب قبول نہیں کیا اور ذاتِ حق سے استیوار کے صدور کے لئے انھوں نے اعیانِ ثابۃ کا مسہور تصور پیش کیا۔ ابن عربی فرماتے ہیں کہ اعیانِ ثابۃ وہ معولات ہیں جو ذاتِ حق کے ذہن میں موجود ہیں اور اپنے اظہار کا متقاضی ہوتے ہیں اور ذاتِ حق قلعے کی رحمت اور فیضان سے مادی شکلیں اختیار کر رہے ہیں۔ البتہ ان کا وجود بالعرض ہے۔ وجود میں ذاتِ حق سب سے مستیخ اکبر کی ان تعلیمات کی شاعرانہ ترجمانی عربی کے شاعر ابن الفارض اور ایران کے وجودی شاعروں نے نہایت وجدانہ پیرائے میں کی ہے۔ حقیقیہ سلسلے کے صوفیاء وحدتِ وجود کے پرجوش مبلغ اور شاعر تھے۔ ان کے ابلاغ و ارشاد سے تمام اسلامی ملکوں میں بالعموم اور ہندوستان میں بالخصوص مسلکِ وجودی کی ہمہ گیر اشاعت ہوئی۔ یوں سب کے خواجہ غلام فرید بھی چشتیہ سلسلے سے منسلک تھے۔

صوفیہ کے جتنے سلسلے ہندوستان میں پھیلے ان میں چشتیہ کو سب سے زیادہ فروغ ہوا۔ اس سلسلے کے بانی شیخ ابوالحسن تھے جو خراسان کے ایک فقہ چشت کے رہنے والے تھے۔ ان کے ایک جلیل القدر پیر خواجہ معین الدین سجزی نے ہندوستان میں اس سلسلے کو شائع کیا جو، جب قطب الدین بختیار کاکی، خواجہ فرید الدین گنج شکر شیخ نظام الدین اولیا، الشیخ اخی سراج، خواجہ گیسو داس، خواجہ اشرف ہمایوگر سمنانی، شیخ سلیم چشتی وغیرہ اس سلسلہ عالیہ کے علماء تھے جن کی کوششوں سے یہ سلسلہ شمال ہند، گجرات، بنگال، دکن میں برکیں پھیل گیا۔ اٹھارہویں صدی میں شاہ کلیم اللہ دہلوی نے اس کا احیاء کیا پنجاب میں خواجہ نور محمد ہاروی، شاہ سلیمان تونسوی، پیر حسرت علی شاہ گڑھی، خواجہ شمس الدین سیالوی اور پیر حیدر علی شاہ جلالپوری نے اس کی ترویج کی۔ سلسلہ عالیہ چشتیہ کو ہندوستان کے اطراف میں جو حیرت انگیز مقبولیت حاصل ہوئی اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ مشائخ چشتیہ وحدتِ وجود کے قائل تھے اور وحدتِ وجود کا نظریہ دیدانت سے ماثت رکھنے کے باعث ہمدی طبائع

کے زیادہ فریں تھا۔ علاوہ انیس صوفیہ حقیقتیے بے ہندوؤں سے خوشگوار تعلقات قائم کئے۔ اور ان کی تالیفِ قلب کی کوششیں کرے رہے۔ چنانچہ ہندوؤں کی اکثریت انہی حضرات کے اصوں مشرف بہ اسلام ہوئی۔ بعض اربابِ نظر نے حقیقتیہ کی وحدت، وجود اور دیانت میں اقدارِ مشترک کی نشان دہی کی ہے منظرِ جانِ جاناں، عمن قانی، عند اللہ متحد ہی اور ستسری نے خاص طور پر ان کے معنوی ربط کی طرف توجہ دلائی ہے داراشکوہ نے اپنی کتاب مجمع البحرین میں ان مشترک عناصر پر تفصیل سے بحث کی ہے

دیانت (معنوی معنی دیدوں کا آخر) میں اُپتدوں کی منشرِ تعلیمات کو منطقی اور مربوط صورت میں پیش کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ برہمن (اُپتدوں کا برہمن) ہی ذاتِ حقیقی ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ بھی عالمِ حواس میں دکھائی دیتا ہے، ایسا یزگِ نظر ہے، ادویات ہے۔ انسانی روح (آتما) اور آفاقی روح (برہمن) اصل ایک ہیں آتما کے جال میں صبر کرنے اپنے اصل مصدر کو قبول جاتی ہے، جب اس پر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ وہ اور برہمن واحد الاصل ہیں تو مایا کا پردہ چاک ہو جاتا ہے اور آتما اپنے اصل مصدر کو لوٹ جاتی ہے، یہی اس کی مکتی یا نجات ہے مکتی حاصل کرنے کے تین طریقے ہیں: جانا، علم، یوگا (عمل، بھگتی، دھرم)۔ دیانت کو اودیت واد (وحدت کا علم) بھی کہا گیا ہے ننکر اس کا مشور شارح تھا، ابدیت کا برہمن ایک بسیط اور مجرد تصور ہے جو شخصیت سے عاری تھا۔ رانج نے ننکر کے برہمن کو شخصیت کے روپ میں پیش کیا، تاکہ بھاری جذباتی سطح پر اس سے رشتہ قائم کر سکیں گیتا کو ویدوں کا جوہر کہا جاتا ہے اس میں بھگتی، عشق، الٰہی تعلیم اور کرشن سے شخصی رابطہ قائم کرنے کی دعوت دی گئی ہے کرشن ارجن سے کہا ہے۔

”قام دھرموں کو چھوڑ کر میرے پاس آؤ میں تیس بنا دوں گا میں منار سے اپ کس دوں گا غم رکھو“

”میری پناہ میں آکر چھو تین دھرم تو دور اور جنم کے، ابی لوک دھرم، دھرم، علی نجات کو یا سے میں

جو کوئی بھگتی لوگ سے میری خدمت کرتا ہے وہ ان فیوں گوں اسب رتہ تم سے او

کرسم کو اس سے قابل موصوف ہے ۔

دیکھو گیت

گیتا کو بجا طور پر چلتی لی ٹولیک کا ماخذ سمجھا جاتا ہے کرشن ویشو دیتا کا آٹھواں اوتار
پندرہویں صدی عیسوی سے پہلے وینیزوئلا میں کرشن کی پوجا ویشو کا اوتار سمجھ کر لی جاتی تھی
اسی دور میں آئندہ سے اس میں رام پوجا کی دعوت دی اور کہا کہ جو شخص رام کو ویشو کا اوتار
سمجھ کر پڑھے گا نجات پائے گا جگت کبیر ویشو دس اسی آئندہ کے پیر و مہ دیانند اپنے
مصرعہ طریقیہ کے لیے بھیجے اس ویشو مست کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں

” راجہ ہوں کے ذرا سواریوں سے دلتے سب ہمارے ایک سٹو لپ نامی سہ ہم میں

” اور اس نے راجہ اس کا پید اس کے بعد کسی دین بھیگی نام میں پیدا ہوا

میر بادا چاریوں مانتان میں پیدا ہوا چار دیوہا۔ بعد ازاں رمن خانہ ان میں رہا

راؤ کو اس نے رست چھوڑا ۔

استیارتہ پرکاش

متہ اذ نام سے کرشن بھگتوں نے گیتا کے فلسفی کرشن سے قطع نظر کر لی اور کرشن گویا
دور راجا کے معاشقے کا ذکر عشقیہ انداز میں کرنے لگے اس موضوع پر نظمیں لکھنے کا آغاز ہے دور
کی گیتا کو دنا سے راجہ مسرت میں کسی کسی بھی اور جس کا تصور ترجمہ آؤن آؤن سے ٹکری
میں لیا اس میں کرشن دور راجا کی مواصلت کا ذکر نہایت نفس پرور پیرائے میں بیانات سے
پڑھ کر کام شاستر کے معنی و نسیان کا یہ مظہر یاد آتا ہے کہ تاکا کرمن میں واصل ہو کر
ابھی دلی کھو دینا اور مواصلت میں دعوت کی دلی کامٹ جانا اس کیفیت کی دو صورتیں
ہے دیو کے بعد رسلو ہا ، چند ہی داس دوبا جتی ، سور داس وغیرہ نے اپنی نظموں اور
بھجوں میں راجا اور کرشن کے عشق کو اپنا موضوع بنایا انھوں نے دور راجا کو آکا کا دین
اور جس کا علامتی مظہر قرار دیا اور کہا کہ جس طرح راجا کرشن سے دالنا محبت کرتی ہے اور
اس کے واصل کی آرزو مند ہوتی ہے اسی طرح آکا بھی اپنے مصدر آؤں کی مستح میں سرور
پہی ہے اور جب تک اس میں ضم نہیں ہو جاتی اس کی جدائی میں تڑپ رہتی ہے کرشن کی محبت

میں میری سے سی پرورش بھی ملے گئے۔ ان کا ذکر آگے آئے گا

ان شخصیات سے س بات کی طرف توجہ دلاتا مقصود عامر دوسرے حقیقتہً صوفیاء کی طبع جو حدِ سلام فرما بھی سینگ، برحق الدین، بی بی ناصرت اللہ اور دوسرے شراح میں سی کافیوں میں جب وہ حقیقت کا بیان حقیقت ہی کے رنگ میں کرنے میں تو وہ حلقہٴ وحدت و جد کے مار فائدہ مصداق بیان کرنے میں جسے دستِ عطاء، کمالی یا مومی نے کے ہیں۔ لیکن جب وہ حقیقت کا بیاں محاذ کے سامنے سے میں کرتے ہیں تو وہ سدھی اور ہندی سادی کی علی روایت کو اپنا لیتے ہیں جس میں قدرت و دوستی عطا کرنے لگتی ہے کرشن بھگتوں نے رادھا داتا کی زانی کرشن ابرہیں سے محبت کا نثار کیا ہے تھو لطیف بھائی اور خواجہ مقام فرید کی سادی میں کسی اوست، اپنے نسل نمونہ ملی کی جستجو میں حیدر ان در اس کے دھما میں کوشاں سے حوالہ سلام دینے سے حوالہ میاں برج بات میں ملکی میں ان میں کرشن بھگتوں کا پر یہ ہیں، صبار سے ایک مانی میں دلاتے ہیں ۔

راج بن کوں برن راج ہنری بکائی	مہری بکائی گم نیست اہل
کوچ کوں بھل کرشن سے کھیلوں جوہری	بریم یم کی کلاں کو اڑائی
میں جہ سادو سادو، لکھو لگ۔ جو	میں کھٹ کھٹ پٹ جوت ہیں بھال
کاشی متھو پراگ بریم دشمنو مہیت	سب ہی اپنے مجلس کیوں نہیں جانی

آج صدر بن میں نہ راج کرشن سے مہر عالی و دوست سست کا ہے عمرہ کی علی میں کرشن کے ساتھ کوئی کھیل محبت کے بند کی رہیں کوئی معرفت کی کلاں نہ کرشن تو دوسرے بچے محبت کے ستارے جو دت محبوب کا یہ دیا خودی کی شکست سے روح و صل نور جھمی ہوئی پرانے دل بدش جو۔ کاشی، متھو، پراگ، بریم، دستو ہمیش سب سارے دل میں میں بہا میں دتے کی کا سرور ہے خواجہ غلام مسترید کی مشہور کافی ہے

منیڈا عشق دی توں منیڈا یار دی توں منیڈا دس دی توں اہاں دی توں

اس میں فرماتے ہیں

مینڈا سا نول بٹھرا شام سلوٹا
من مہن جہان وی توں
شام اور من مہن کوشن کے نام ہیں۔ لفظ کوشن کا لغوی معنی ہے 'کالا' کیونکہ وہ ساتوے
ننگ کا تھا چنانچہ اسی بنا پر اسے سا نولا، سا نول اور سلوٹا بھی کہتے ہیں۔ سا نول محبوب کے معنی
میں خواجہ نے کثرت سے استعمال کیا ہے۔ مثلاً

سا نول آدیں ناتر سادیں موسم چتر بہس دی دو یار
ابھی طرح شام سلوٹا بھی محبوب ہی کے مفہوم میں برتا ہے ۔
مڈتیاں پچھتے شام سلوٹے جھوک نوں آن دسا نے
سستی اور ہنوں کے ہفتے میں روض اور محبوب ازل کی باہمی کشش، وصال، جدائی
اور دوبارہ وصال کی تشیل واضح صورت میں موجود تھی۔ جسے شاہ لطیف بھٹائی اور خواجہ
غلام فرید نے اپنی عارفانہ شاعری کا موضوع بنایا۔ خواجہ غلام فرید کے بیان پُتل محبوب ازل
بن کر نمودار ہوا۔

پُتل ہے سجد و دیں دا دین ایان وی بات نہیں
(دلوں کا سجد و پُتل ہے دین ایان وہی ہے)
سورہنے یار پُتل دا ہر جہا میں ظور
اڈن آخر ظہر باطن اس دا چاٹ ظور
آپ بنے سلطان جہاں آپ بنے مزدور
متی مشاق پیرے دچہ غم نے دصل تھی مجبور
تھی مشاق دیں لٹ لیرے جہان کرے بنجور

نے کانیوں کا ترجمہ جناب محمد عزیز الرحمن کی تالیف 'ظہان نسبیہ' سے لیا گیا ہے۔ البتہ
خصیصہ تقریبات بھی کئے گئے ہیں۔

موجنا یا ریش ہر جگہ ظاہر ہے۔ ازل آفرین ظاہر باطن اسی کا یہ تو ہے خودی بادشاہ بننا ہے خود ،
 سی مزدور خود ہی مشتاق ہو کر غموں میں گھرا ہوتا ہے خود ہی دواصل ہو کر مجبور بن جاتا ہے
 معشوق بن کر دل لوٹ دیتا ہے اہ وہ دل کو رنجہ کرتا ہے

ظاہر ہے کہ اس کافی میں پُتل سے مراد پتوں بوج نہیں بلکہ محبوبِ ازل ہے جس کی
 تجلیوں سے کائنات کا ذرہ ذرہ دمک رہا ہے ۔

ہر جا ذات پُتل و ایلود صوفی کچھ کسبناٹ

(اسے صوفی اچھی طرح جان لے ہر جگہ محبوبِ حقیقی کا جوہ ہے)

پُتل کی طرح کہیں کہیں راتجنا بھی محبوبِ ازل کا مثیل بن جاتا ہے ۔

ہر ہر جا وچہ را بھمن ماہی آیا مال صفاست کماہی

سب سرانند مرل واہی رز حستان چوے

(محبوبِ ازل ہر جگہ پوری صفات کے ساتھ موجود ہے سب کے مدنے اندہ آفرینے آزاد کی مرل یا کھجنان کے راز کھنٹا ہے)

ستھی اور تیرہ دھن کی مثیل ہیں جو محبوبِ ازل کی جستجو میں سرگرداں ہیں ۔

کُن شے دچر کُن شے ڈیشیو سے ہمدوست دا درس کیتو سے

برکت صحبت پیسداں پی کر بادہ وحدت کون

حسن بند یہ کئی گھر کوٹے رندیاں پیر دیاں جنگل بوٹے

سے ستیاں ، لکھ ہیسداں

دیکھو عشق دی شدت کون

(صحبت پیراں کی برکت سے بادہ وحدت پی کر ہم نے ہمدوست کا درس لیا۔ ہر شے میں ہر شے کو دیکھا

اسے فریہ حسن نے کتے گھر لوٹ کر تباہ کر دیئے اور جودہ عشق کی شدت دیکھے سیکڑوں ستیاں اور

لاکھوں پیریں جنگل جنگل ماری ماری پیر رہی ہیں)

خواجہ غلام فرید نے دوسرے وجودی شعراء کی طرح حقیقت کے رنگ میں وحدت وجود

کا معنوں کثرت و تواتر سے بیان کیا ہے۔ یہی ضمن میں وہ اکابر مشائخ علی الدین ابن عربی
بایزید بسطامی، منصور حلاج وغیرہ سے عقیدت اور شفیقتی کا اظہار کرتے ہیں۔ یکگاتی
میں شیخ اکبر کو اپنا استاد کہا ہے۔

بہ گھٹ کوڑ نکمڑ سے	بہ حق کوں کر یاد
بھی کر گملاست پوں تے	کر دیں دھانڈ منہ یاد
باجھوں احد حقیقی	محض خراب آباد
حسن مجبازی کوڑا	ہے منانی برباد
کہتے مجنوں کہتے میلے	کہتے شیریں منہ یاد
کل شی غیر خدا دی	اک بے بنیاد
باجہ عبت ذاتی	کو محب شور فساد
مرشد نماز جہاں نے	کہتے اے ارشاد
عارف ابن القسری	ساڈا سے استاد
سمجھ منہ یہ ہمیشہ	دہوں غیروں آزاد

انکے بے کار جھوٹ اور دیر چھوڑ دے اور ایک صا کو یاد کر گشت پوست کے حسن پر دیاں ہو کر تو دن رات
رد کرتا ہے حسن حقیقی کے سوا یہ دنیا محض خراب آباد ہے۔

حسن مجبازی ثانی ہے اور برباد ہونے والا ہے۔ اے انسان دیکھ میں مجنوں، شیریں تراد کہاں ہیں سب ٹوٹ
کے گھاٹ اتر کر فساد گنہ خدا کے سوا ہر شے ہلک ہونے والی اور بے بنیاد ہے۔

میرے مرشد حضرت خواجہ غر جہاں نے یہ ارشاد کیا ہے کہ حشر ذات کے سوا باقی سب فساد ہے۔ عارف ابن عربی
ہمارے استاد ہیں اسے ہم ہمیشہ حیروں سے آزاد رہے۔

فرماتے ہیں کہ براہین عربی کے مسلک وحدت وجود کا حامل ہو وہ قیہ شریعت سے
آزاد ہو جاتا ہے۔

محب فقہ اصول عقائد نوں رکھتے ہیں ابن القسری دی
 کبھی جوش میں آکر علامتیہ کی ہم نوائی کرتے ہیں اور بایزید بسطامی اور منصور صلاح کی
 پیروی کا دم بھرتے ہیں ۛ

عاشق مست مدام ظامی کہ سبحانی بن بسطامی
 بلکہ انا الحق حقی منصور

(اسے عاشقِ سر مست علامتیہ مسلک اختیار کر سبحانی، اعظم شانی (میں پاک ہوں میری شان بہت بلند
 ہے) کہہ کر بایزید بسطامی بن جا۔ انا الحق کا نعرہ لگا اور منصور وقت پر جا)

کٹھ طاؤں سے بیزاری کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں ۛ
 طوائف دے دھڑکے بھانٹے بے شک ساڈا دین ایمانے
 ابن القسری دی دستور

(طاؤں کے دھڑکے اپنے نہیں گئے بہا دین ایمان تو ابن حوی کا مسلک ہے)
 طاؤں ویری سخت ڈھینڈے بے شک ہیں استادِ دلیر ۛ
 ابن القسری سقے منصور

(طاؤں دشمن دکھائی دیتے ہیں، اہلِ دل کے استاد تو ابن القریٰ اور منصور ہیں)
 بلکہ روشِ منقوری نوں ہن محب رکھ کنزِ قدوری نوں
 (منصور صلاح کا طریقہ سیکھ، کنز اور مستوری کی کتابوں کو تہ کر رکھ)
 نیتِ نسیبِ نمازِ شہودی ہر شے میں ہے و مزدِ جدی
 سٹ طوائف جو مذکور

مگر ابی سب زہدِ عبادت شاہِ سستی عینِ ہدایت
 جس حبا بکیتا طیشِ ظہور

(اسے فریہ نمازِ شہود کی نیت باجمہ دیکھ ہر شے میں وجود واحد کی رمزناں ہے، ان قدوں کا ذکر چھوڑ جاں)

جہاں عشق ظاہر ہوتا ہے وہاں زہد و عبادت گمراہی بن جاتے ہیں اور سادہ مسمیٰ میں ہدایت بن جاتی ہے،
 اس کے حال میں وحدت وجود پر عقیدہ رکھنا ہی اصل وحدانیت ہے جو شخصی خبر حق کو حقیقی
 اثبات ہے وہ شرک کا ارتکاب کرتا ہے ۔

سب صورت و جہ ذات بخائی
 حق با تجھوں ہیو عنسیر نہ بانی
 نہ کوئی آدم نہ کوئی شیطان بن گئی سے کل کوڑا کمانی
 باجھ خدا سے شخص خیالے دل رکھ سب بانی
 مطلب وحدت ہے ہر پادوں سک رکھ ہے پات آئی

یہ ایک صورت میں ذات حق کو دیکھا اس کے سوا کسی فکر کا خیال دل میں نہ آتا نہ کوئی اور بات دور کوئی
 شیطان یہ ایک غلط فہمی کی شور مچا رہا ہے خدا کے سوا کوئی حقیقت اور اصیت نہیں دل کو ترک آلود
 رکھ ہر حالت میں عایت معضود و محب ہے کسی چیز کی خواہش اور شوق نہ رکھ ۔

وحدت حقیقی ہے کثرت غیر حقیقی ہے ۔

ہر صورت و چہ یار کوں جانیں غیر قیاس موجود
 سمجھ اعداد کو سمجھیں واحد کثرت ہے معبود

اس صورت میں محبوب جیسی کو دیکھ کر لا کوئی وجود نہیں ایک ہی وجود سہا، جود اب میں صوبہ کرے
 کثرت عدم محض ہے ۔

اصل بات تو یہی ہے کہ ذہنی سے جھٹکا پا کر عشق کا دامن قنām لیا جائے ۔

درد نسرد بہرہ شبہ ہر دے ساڈے یاب و دی شے و دھوٹے
 رہنمائی تا نگ نے تان ہو میساں پر مگر و حق

اسے شہید ذہنی کے سارے یاب و دھوٹے اسی بات کی گستاخ رہتی ہے کہ پریم گرو میں میج جا لگی
 جزا دل کی تعزیری غلط ہے کہ جزا دل اصل کل ہی ہے ۔

کیوں توں فردے حبسہ سداویں توں کلی توں کلی
بارہ بستہ۔ و توں ہی مالک خودمیں خود گل
عشش وی تیندا فرش وی تیندا توں حال اُن کل

(اے بے خبر دیکھو کہ آپ کو فردا اور جڑ سمجھتا ہے تو دیکھ لی گئی ہے عورت بھی تیرا ہے فرش بھی
تیرا ہے فوجیت بلند مرتبہ۔ گوہر بے بناس ہے)

ہر دوست ہی صداقت۔ ہے باقی سب جھوٹ۔ ہے

جو کچھ ہے ظاہر ہر بدل جانڑاں کریں میں ماسوا
مرشد حقیقی ذبح وجہا ہر دوست دا ڈترا سبق
ایو بسکر ہے ایو گالہ ہے ایو وجہ ہے ایو حال ہے
ایو ذوق ذم ذم نال ہے ایو بیج ہے پیانجہ ہے تختی

(جو کچھ بھی۔ ظاہر بدل رہا ہے میں اسرا کر لیا سمجھوں مجھے تو مرشد حقیقی نے علی الاعلان ہر دوست
کا سبق دیا ہے میں (ہر دوست) نگر اور یہی ذکر ہے۔ میں وجد ہے اور یہی حال ہے اور ہر وقت یہی
ذوق ہے اور یہی ایک سچی بات ہے۔ باقی سب باتیں جھوٹ میں)

محبوب حقیقی ہمیں ہمیں بدل بدل کر ملوہ فراہماتا ہے

ہر صورت دوج آدے یار کر کے ناز ادا لکھ وار
ہک چاروپ سنگھار دکھاوے ہک جا عاشق بن بن آوے
ہر منظر وچ آپ سداوے اپنا آپ کرے دیدار
کدیں شہانہ حسمک چہلے کدیں گدا مسکین سداوے
اوسدا بھید کوئی نہ پاوے سب بدست چرن سرشار

(دوست، ہر صورت میں لاکھوں ناز واداسے نظر آتا ہے۔ محبوب حقیقی کہیں تو مستحق بن کر روپ سنگھار
دکھاتا ہے اور کہیں عاشق بن کر آتا ہے۔ غرض ہر منظر میں وہ آپ ہی ملایا ہوا ہے اور آپ ہی اپنا ویاہ

کرتا ہے ، کہیں نام نہ علم جلاتا ہے اور کہیں سکین گدا کھاتا ہے اس کا راز کوئی نہیں پتا سب
بوست سہہ شاعر پھرتے ہیں)

دروغ روز الست سے محبوب اذلی پر قضا ہو چکی ہے یہ عشق کوئی آج کی بات نہیں ہے ۔
گالہ نہیں آج کل دی سب بھری روز اذل دی شمشیری
بے نشان سخن ہے کیسے نام نشان گویا سے
یہ کوئی جھلکا تازہ واقعہ نہیں میں تو وہ اذل سے لٹی ہوئی ہوں ایک بے نشان محبوب کی راہ میں
میں نے اپنا نام دفنان تک سنا دیا ہے ۔

عشق حقیقی ہی ادبی طرغیت اور مرشدِ کامل ہے ۔
عشق ہے تو کفرے دل دی شادی عشق ہے رہبر مرشدِ ادبی
عشق ہے ساٹا پیر جیسے کل راز سمجھا یا
عشق دلوں کی راحت ہے عشق ہی مہر ہے اور عشق ہی مرشدِ ادبی ہے اور عشق ہی ہمارا پیر ہے جس نے
سب صید سمجھا دیئے ہیں)

عشق لیت و مل کا قائل نہیں ہے نہ فکر و فہم اس کے راتے میں عامل ہو سکتا ہے یہ تو
کامل بیرونی اور تسلیم کا نام ہے ۔

ہیں مینا جیسے فہم منکر کوں لیت و مل دی ! رکھ کوں
کر کر منکر نہ تو ترس سر کوں عشق دی وہ رنج میں پیا

میں نے فکر و فہم کو سامنے رکھا ، اگر گر کے تج میں چلیا میں جس کے دل کے ساتھ پاسیانِ حق رہا ، اس
نے عشق میں شکر کر کے مرز دیا وہ راہ میں تلک کر بیٹھ گیا)

عشق علم و عمل کی فہمی کر دیتا ہے ۔

جداں عشق فرید است و تقیا سب مسلم و عمل برباد تقیا
پر حضرت دل آباد تقیا سو جبہ کنوں سو حال کوں

اے زہیب سے عشق سارے شاہِ ہر علم و عمل سب برباد ہو گیا لیکن دل و جد و حال سے آباد ہو گیا ہے
محبوبِ ازل اور عالم میں دُمنی کا کوئی دُجود نہیں ہے ۔

بُن دلیہر شکل جہان آیا ہر صورت میں عیان آیا

میرا محبوب دنیا کی صورت میں منتقل ہوا ہے ہر صورت میں وہی ظاہر ہے (

حُسنِ ازل خود ہی عاشق سے خود ہی معنوں سے اور خود ہی رقیب بھی ہے ۔

حُسنِ ازل دی چال بھیجے طرح لطیفے طسرا ز غریبے

آپ ہی عاشق آپ رقیبے معنی دلیہر ملک ہو ہیں سارا

ا حُسنِ ازل کی حال عجیب اور لطیف ہے وہ خود ہی عاشق و خود ہی رقیب ہے اور خود ہی دلیہر ملک
دنیا کو رہ دیتا ہے (

اسی ایک ہم شاہدہ حق ل بات کر رہے تھے اب بشتہ و ساغر کا ذکر آئے گا۔

خواجہ غلام فرید کے سوانح نگار نہیں تاتے ہیں کہ انھوں نے عشقِ مجازی کا رتم کھا یا تھا، چنانچہ
وہ ہجر کی سزا ناک اور دل پرستی کے مضامین اس حالانہ جو عشق و غروش سے بیان کرتے ہیں
کہ جنھیں پڑھ کر درد مند دلوں کے داغِ تلک اُٹھتے ہیں حقیقت یہ ہے ہجر و فرق کی شادی
ہی اصل عشقِ شادی ہے۔ اس روایت کو مستحضر کرنے کے لیے ہم چند اشعارِ یاد و نونہ درج کریں گے۔
اعشی کہتا ہے ۔

ودع هوىرة انت لمرکب مر نخل و هل لطق دود عا أمیها انزل علی

ا ہریہ کو، اوداع کو کہ قافلہ کو رخ کر اے اور اے شمع کسا و اوداع کسے کی طاف بھی اچھے اللہ (ا ہے)

قیس عامری

تعلقت بلسلی وھی فاست ذوا مینہ ولم یبدله سراب من شویها عجم

صغیری تو بھی لبھم یا میت را منتا الی الیوم تسبو لبھم

(میں اس کی محبت میں اُس وقت گرفتار ہوا جب وہ ال گونہ حاسنِ عاشق تھی ہم دونوں بکریوں کے پیچھے چرائے

کرتے تھے اسے لاشیں ہم دونوں اور بکریوں کے بچے لکھی بٹے نہ ہوتے ۔۔۔ کس حسرت سے کتابت
 اقول کا صحابی ہی الشمس ضوہا قریب ولكن فی سنا و لھا بعد
 (میں اپنے دوستوں سے کتابوں کو اپنی آفتاب سے جس کی مدد شنی مجھ تک پہنچ جاتی ہے لیکن میں تک
 میری رسائی نہیں ہو سکتی)

عرب کے ایک شاعر نے عشق کی حشر سامانیوں کا ذکر بٹے اچھوتے پیرائے میں کیا ہے ۔
 شققت القلب شم ذمعت فنیہ حساک فلیم فالتام لفظور
 فخلل حب عثمة فی متوادی جناد سے مع الحب افی یہ ہو
 تملل حیث لم یبلغ مشواب ولا حون وسم یبلغ سرور
 (میں نے اپنے دل بھانڈ کر تیری محبت کا بیج بو دیا ہونے کے بعد قلب کا شگاف برابر ہو گیا عثمہ کی محبت
 میرے دل میں سزیت کر گئی۔ وہ محبت جو ظاہر ہے اس محبت سے کم ہے جو دل کی اس گڑبگڑ پہنچ گئی
 جہاں شراب کا نشہ عم اور خوشی کوئی چیز نہیں پہنچ سکتی)۔
 ایک مرقع ملاحظہ ہو ۔

خذ حداثۃ الشوق من نفسی وعن الدمع من عذی ہمعنا
 ساتری شوقی متد و متدا
 وہما و عینی و اطر و ا
 واحدہ دی قلبی عذیبک عذی

آہ من عار و من فدیس سین طرف و الحشا اجمعا
 (عشق و شوق کی کہانی میری سانس اور میرے بٹے آنسوؤں سے معلوم کرو۔ میرا شوق بڑھ کر رہا ہے آنسو ہے
 پہلے جاتے ہیں اور دل محبت میں اندازہ رفتہ ہو گیا ہے اے اس پانی اور آگ پر جو میری آنکھوں اور دل
 میں جمع کر دیتے گئے ہیں)۔ مشاعرہ توارود دیکھئے میر تقی میر کا شعر ہے ۔
 ایک سب آگ ایک سب پانی دیدہ و دل عذاب ہیں دونوں

عربی شاعروں کے ہاں وارداتِ عشق مسلسل و مربوط ہے، لیکن فارسی اور اردو شعروں میں دیرہ خیالی کے باعث منتشر ہو گئے ہیں اس میں شک نہیں کہ اساتذہ کے اچھے شعروں میں یہ مضامین نیر و فشر بن جاتے ہیں لیکن محبت کی کیفیات پر صورتِ تفصیل تھا کی تقاضی ہوتی ہیں اس لیے ان استاد میں تشنگی اور لبِ سبکی کا انکسار ہوتا ہے۔

از بے یار نگاہِ ستی و سالما بگزشت ہوز بونے قوی آید ار سہ از بے (عقاد کرمانی)
 عمر سے گزردہ دگڑت مشورا تو دوزخ کردے بے نصیب گوئم سے بے نوا بزم (ابو شیرازی)
 تو لے گل جہانیں باہر کی خواہاتِ عشق کس چوں لارہ باداغِ جفایت نہیں چمنِ فتم (ایام تغانی)
 خاطر از تو قتل بہ نگاہے عشق چشمِ لطفت از تو بارہ سرت دارم (دشتاوی)
 اردو شاعری میں میر تقی میر کے نستردوں میں جذبے کا خلوص سہرت و دامانہ کی بار احساس کی تمیز ہو رہی ہے۔

عاشق ہیں ہم ز تیر کے بھی ضبطِ عشق کے دل جل گیا تھا اور نفسِ لب پر سرد تھا
 عمر بھر ہم رہے شرابی سے دل پُرخوں کی اک گلابی سے
 کچھ رنجِ دل مستیہ جوانی میں کھنچا تھا زردی نہیں جاتی مرے رخسار سے اب تک
 پنجابی کے شاعروں نے جو بارہ اسے یکھے ہیں ان میں سورِ عشق اور دردِ ذوق کے وارداتِ سنایت موثر پیرائے میں بیان کئے گئے ہیں۔ اسی ضمن میں ہیر وارث شاہ کا بارہ ماسدہ خاص طور سے قابلِ ذکر ہے۔ ہیر زنجیر کے فراق میں تڑپ رہی ہے جب اپنے محبوب کی جدائی کا غم اور اس کے دیدار کا شوق تیر کے سینے میں جو کس مارنا ہے تو وہ بے اختیار کہتی ہے۔

امیں ماہ دیو چرہ میلوئی میرا جی چاہے سیلے جاوئے توں
 پیکی جو مندی تے سیلے جاوندی ساں رانجھے یاڈو ہنگ ٹکاوئے توں
 دردِ خواہ رانجھے باجھ کون جوئے بندی ہیر دی پیر دنداوئے توں
 ستی ہیر سیار دا ویہ رانجھا کہوں آوسی روگ گواوئے توں

مرحلی اس روز ندھی وچہ در دس حانی میل توں درد ہوا دے توں
 کوکے سکھن دی آس دلویر بھاری اسان چکاسی ایس جاوے توں
 سو بنا کئے دی نظر نہ، وندانی چیت نیت چاسے دیہ پاوے توں
 ولت شاہ رنجھیتے توں نال سے کے حامدی روز بھٹاسے مانی توں

داس میری میلیو اس جیسے میرا می پراسا سے کہ میں ہے، دس حب میں یکے میں تھی وے۔ کرانھے کو
 یلے دگا کر پیا کرتی تھی رانجھے کے میر میرا ہمدو کوں ہے جو میرا کو شائے بہ خیب میرا کھس۔ بھا
 ہے۔ خاکب اگر میری دوا کرے گا۔

میں تو درد فراق میں باں جب ہو گئی ہوں غدا میرا ساں مجھ سے طانکہ میرا کہ درد میں سے عشق
 کا مار اس جبال سے اٹھایا مٹا کر مجھے شکہ اور خوشی خیب ہو گئی
 مرا حسین محبوب کہیں دکھائی میں دیتا میرا دل اس کے دیدار کے سے سدا رس رہتا ہے درد
 کاش میں رانجھے کے ساتھ نہاے کے لئے یناب برحق

جبرار فستقل کے عالم میں کہنی ہے

بھری عشق دی کت کے دانگ نمے بر جندی دیگ رہتایں میں
 اس دہڑے توں نہیں حامدی ساں ہنس میں کے لکھتایں لایں میں
 اوسوں میں نہ نال مل لاو دی ساں نو سوں، لکھتایں نہ نال میں
 ورت شاہ فضا جودایت حوصاں کیا، رو بہ سیریاں میں

احسن کی چھری نے مجھے فہمے کی روح کاٹ کر دانی کی دنگ میں پکایا ہے مجھے کی معلوم ہوا کہ میرا شہرہ
 میں سے و ہسی تپل میں محبت کا آواز کیا تھا

میں شوق سے رانجھے کو لگے دگا کرتی تھی اور کہ کرتی تھی میں سری موز۔ وارہ تہا لعدوے مجھے اس
 سے بھا کر دیا ہے، اور میں بیت کچھ مسرہ، دو دردوں کر تکی میں

راجہ ستانی مسرہ کی مشہور کرتی جگت متاوعہ میرانی کے جھجوں میں درد فراق اور دہشتگی و

شوق کے معنائیں کی فراوانی ہے۔ میراں میواڑ کی رانی تھی جو کرشن کے عشق میں مرنا ہو کر
 پیراگن بن گئی۔ اس کے مجن عشق حقیقی کی ترجمانی کرتے ہیں لیکن ان پر مجاز کا رنگ غالب ہے
 کہتی ہے ۔

تو سے کارن سب کچھ چھوڑا اب سو ہی کیوں ترساؤ جو
 برہ بھقا لاگی اُرا منستر سو تم آئے کھجواؤ جو
 اب چھوڑت نہیں ہے پر بھوجی ہنس کر رست ملاؤ جو
 پیرا داسی جہنم مستم کی انگ سے انگ رکاو جو

انتار سے نئے سب کچھ چھوڑ دیا اب مجھے کیوں ترستے جو میری مدائی کی آگ میں مل رہا ہے تم اگر کھجاؤ دو
 اب مجھے چھوڑتے نہیں نے گا سنس کر بدی مجھے یہ ہے جس جاو میرا مہم جن کی ہمارے داس سے اس سے بھائی سے نکال
 ایک اور بھجن میں کہتی ہے ۔

تہی گردھر آگے ناچوں گی

نات نایک کر رسک دھماؤں پر ہی جس کو حساب آوے گی
 پریم پریت کے باندھ گھنٹھرو سرست کی کھپسی کا چھوٹی گی
 کوک لاج کل کی اجاوا یا میں الیہ نہ رانوں گی
 پیسا کے چنگا جاچڑھوں گی پیرا ہی رنگ راجوں گی

دین کرشن کے آگے ناچوں گی نایک کر اسے ایسی طرح نانی کوں کو ہمارا ہے پریم کی مانج کوں گی

پاؤں میں گھنٹھرو باندھ کر اس کی یاد کی اور میں اوزھ کر ناچوں گی

دیا کی شرم، عائد اس کی سرست کا حال سب سمجھو دوں گی

پنا کے پنگ پر جائیوں گی اور ہری کے رنگ میں رنگ جاؤں گی

میراں نے سوز فراق کے معنائیں ایسے دردناک اور موثر پیرائے میں بانٹ دیے ہیں کہ اس

کے بعض بھجنوں پر خواجہ غلام مسترید کی کافی کا شبہ ہوتا ہے کہتی ہے ۔

گھر آنگن نہ سہا دے پیا بن مری نہ بھا دے
 دیک جو سے کہا کروں بھنی پیا پردیس نہ دے
 سونی سیج بھر جیوں لاگے سسک سسک جیو جا دے
 نین مستدر نہیں آدے

کد کی او بھی میں سب جوؤں بسندن برہم ستا دے
 کیا کوں کچھ کہت نہ ا دے بوڑ والی اکلا دے
 ایسی ہے کوئی ہریم سنیسی ترست سنیہا لا دے
 داں بریاں کد ہوسی مجھ کو ہری ہنس کتھ لگا دے

میرا ملی جوری گا دے

اچھے نہ گھر بند ہے نہ آنگن۔ پیا کے بغیر مجھے کچھ نہیں بھاتا۔ اسے بھنی جب پیا پردیس میں بتا ہے تو
 پراخ جلا کر کیا کروں

سونی سیج زہر لگتی ہے اور زندگی سسک سسک کر گزر رہی ہے آنکھوں سے سینہ اڑھنی ہے کب سے
 گھڑی راہ دیکھ رہی ہوں

دن رات ادوری ساتی ہے کیا کوں کچھ نہیں جتا دل بے حد بے چین ہے نہ سلوم ہری کب درشن دیں گے
 ہے کوئی بہرہ دسکھی جو میرے پیغام کا جواب لا دے۔

وہ گھڑی کب آئے گی جب ہری بنتے ہوئے مجھے بھاتی سے لگائیں گے اور میرا خوشی کے توانے گائے گی،

خواجہ غلام فرید کی جشتیہ شاعری جبرن محبت، درد فراق اور امانت از خود زندگی کی شاعری
 ہے۔ ان کی کافیوں میں سستی کے فم و اہم کا نقشہ کھینچا گیا ہے سستی اپنے محبوب چوڑ کی جدائی
 میں نازکناں ہے اور اس کی تلاش میں دیر اور دھڑا میں سرگرداں ہے سستی اور چوڑ کا قصہ مختصر
 یہ ہے کہ کسی سہیواں کے راجہ کے گھر پیدا ہوئی خوب صورتی کے باعث اس کا نام سستی (نوی سنی)
 چاند) رکھا گیا جو قشیروں نے اس کی جیم پتری تیار کی تو حکم لگایا کہ لڑکی بڑی ہو کر باپ کو دوسرا

کرست گئی اور خود بھی مصائب کا شکار ہو جائے گی۔ اب میرے حکم و بار کو مورو دینی کو ہر گز کر دیا جائے
محل دیوں سے بھی کو ایک صندوق میں لٹایا اس میں سونے کے گئے اور جب سارے بے بھار
صندوق دیا میں بنا دیا اس صندوق کو بھینچ کر کے ایک دھولے سے دیار سے نکالا دھولے سے نکالا
میں اس سے اس سے دور کر دیں جو میرے لئے لڑا اور چاڑ سے پالا صندوق میں سے جو
دولت ملی تھی اس سے دھولے و نکال کر گیا اور میں نے۔۔۔ کی بھر کر سنے لگا سستی جو رہی
تینے شہر بہوں سے اس دھولے سے جس سے میرے لئے لڑا اور چاڑ سے پالا سستی نے
پہنچ گئے رہنے والے ایک ہوتے ہیں جو اس کی تباہی کا حال سنا کر بار بار اسے دل
دے مٹھی اور پتوں سے سستی کے حسن کا شہرہ سنا اپنے قافلے کے ساتھ بھیج دیا سستی
وہ گئے ہی نہ رہا جس سے اس پر فرشتہ ہو گیا اور پتا اس لئے میرے لئے باوجود اس۔۔۔
نکال کر لیا اس پر اس کا یہ سخت درد نہ ہوا۔۔۔ اپنے بیٹوں اور چاکروں کو حکم دیا کہ
بھروسہ جا میں در کسی۔۔۔ اسی سے سے ہوں اور ساتھ۔۔۔ اس کے لوگوں نے دھولے کے گھر دیا
کیا اور دھولے سے پتوں کو نشہ آور دانو چلا دی پتوں پر موت ہو گیا اور اس کے گھاتوں نے
رستہ کی تباہی میں اسے آؤٹ پر رکھا اور بھاگ بھاگ کینے کی روانہ میں سور سے سستی پتوں کو
غائب پا کر ہم دالم سے نہ حال ہو گئی وہ جان کی دھولے کے گھاتی سے۔۔۔ سستی کے لئے گئے ہیں
پتوں کی جہاں سستی سے لے سونہ رنج سے کم۔۔۔ ہی وہ دیر۔۔۔ اس کی تلاش میں ملے کوئی
ہولی سس پتوں کے رائے میں میںوں تک سے اب دگنا و رستان جیلا و خاص سستی مٹھی میں ریت
میں ایک سو میل تک سستی۔۔۔ و در باب ایک مصائب چھپنے کے بعد شاہ طلاں کے دربار حال
بک جوتی سے وہیں دفن کر دیا گیا پتوں کو سستی لے لیا کہ ہو۔۔۔ کا علم ہو تو وہ افغان و غیر
اس کی خبر پر آیا قبر تشر ہو گئی۔۔۔ وہ اس میں سہا یا اس دناک اس۔۔۔ خواہ۔۔۔ سے خواہ
ظلام فرید نے جنوں متقی اور سوز فراق کی ترکانی ساس و بریرے میں لی سے اور داناہ گی کوں
حسرت کا کام اور کرمی عشق کے مضامین نہایت جوتی و حردس سے سسلی در لوطہ ناز میں ماسھے

ہیں اس لئے ان کی کافیوں کا اثر خوار کی کاٹ کی طرح بھرپور ہوتا ہے اور انھیں بڑھ کر دلوں میں بے اختیار شورش ہوتی ہے۔

نوابہ غلام شہزاد موسیقی میں بھی بصیرت رکھتے تھے کہا جاتا ہے کہ اپنی بعض کافیوں کی دھنیں انھوں نے خود کھوائی تھیں آج کل گوئیے ان کی کافیوں پر ویس مار مارا، سماج پر جمع وغیرہ ناگنیوں میں گاتے ہیں لیکن کافی کی تاثیر پوری طرح سندھی بھیرویں ہی میں نکھرتی ہے نوابہ غلام فرید کا کلام سراپا انتخاب ہے ایک ایک مصرع خلوص جذبہ پر دلالت کرتا ہے ہم بستہ بستہ اقتباسات پر اکتفا کریں گے سستی جدائی کی آگ میں سلگتی ہوئی کستی ہے

کچھ گیوں پر	برو چسل	کل نالہ صندھ سائزل دل
بھری کھنڈ بنا تڑپیں	ڈسداں نہر بلا ہل	
گھوڑے زیور بھاگے	بندھ پنے دور سے مل	
جوین جوشش جواتری	ناز نور سے گئے گل	
اکھیاں کھجوں کالیاں	بیچی زلف دلوں	
اد دل چوٹ جیلانداں	اسے غنی پھائی پنے گل	
سندھ سے رہن نہ ڈیندیاں	گڑیاں تانگھیاں پل پل	
روہی مینگھ غسارٹاں	کھدیاں کھنٹیاں اج کل	
دلڑی سکدی دیس دوں	اکھری پنجوٹاں بل بل	
ڈیکھیاں باغ بخوچے	جیرا جہانم جیل بل	

اسے محبوب کچھ جا کر اپنی فراق کی ماری ہوئی سستی کی خبر بھی نہ ل۔

تیرے فراق میں بھری کھنڈ نہر بلا ہل موسم برسنے میں
تیرے بغیر زیوروں کو آگ لگے دور یا مل جانے بھاڑ میں
جوین جواز کا جوشش نامہ ادا سب گل گئے۔

کاجل بھری آنکھیں دل پر چوٹ لگاتی ہیں۔ گھنگھریالی زلفیں گلے کا پھندا بن گئی ہیں۔
 محبوب کا انتظار ہے شوق طاقات بندھ میں رہتے ہیں دیتا
 صحرا میں آجکل بارہا جھانسنے جوتے ہیں۔ اور بھلیاں کوند رہی ہیں۔
 دل کو وطن کی کشش بے تاب کر رہی ہے آنکھوں میں آنسو اُڑ رہے ہیں۔
 جب باغ و بہار کو دیکھتی ہوں تو جی بے تاب ہو کر مل اُٹھتا ہے
 ایک اودناؤ فراق سے

چھڑ کے کلہری بروج	پنل بھٹیوں پاندھی یارا
سے سے روگ اندر دوج	ہردم دتارن دماندی یارا
تول ہنالی رو یوس خال	چیت نہ پالی ہر دے والی
موندہ پڑد گھر گھر دوج	دل دردوں کر لاندی یارا
آخر یک ڈنہہ ٹوڑ ہاراں	رکھدی آس امید ہزاراں
بنم توڑ متبر دوج	ہوت تقسیم آکاندی یارا
موجھ دے ہار ڈو کھانٹے گئے	سول دے ہرے سوز دے گائے
دوسدی ایس نگر دوج	درد باندہ سدا ندی یارا
اپو رکھم بکیرا بھیرا	نیمہ ادڑا دشمن دیڑا
کر دیاں ٹوک شیر دوج	کیا بروی کہا باندی یارا
گپ کھد کھڑن کھوپ گپاٹے	مادہ قتل دے ڈو کھ گھانٹے
رد لدی ردہ ڈو نگر دوج	رات ڈنہاں تر پاندی یارا
دم دم آہیں نکلیں محابیں	برہوں بلانیں سنجہ صبا میں
گڈی چوٹ اندر دوج	سیجہ فرید نہ بھاندی یارا

دیرا محبوب مجھے جھک میں اکیلی جھوڑ کر چلا گیا

میں اس کے فراق میں زار و نزار پھرتی ہوں اور میرے دل میں سیکڑوں درد ہیں
محبوب نے محبت کا عہد عہدا نہ کیا میرا بستر خالی پڑا دم اور تحیث ہو گیا۔

میں درد دل سے کراہ رہی ہوں۔ گھر گھر منہ پر کپڑا ڈال کر روتی پھرتی ہوں
مجھے ہزار ہزار امید ہے کہ آنکارا ایک دن میرا محبوب عیان تو تجھ پھر کر آئے گا اور میرے
جنازے کو کنہ حادثے کو قریب تک لے جاتے گا

درد کے سرے سرے لے لے ہیں سوز کے گجرے ہیں اضطراب کے درمیں کھوں کے گئے ہیں
درد کی باغہ سر کے نیچے ہے یاس نگر میں پڑی ہوں۔

اس بے ڈھب عشق کے باعث تھکے دل سے دشمن ہیں اس اپ خلافت ہیں لڑائیاں کشاں کشاں کرتی ہیں
مار و قتل کے دشوار گزار راستے دلدل۔ کھڈا ناہموار زمین سخت تکلیف دہ رہ گز میں رات دن
پریشان تشہیتی ہوں بیتاب ہو کر کوستانوں بیابانوں میں ماری ماری پھرتی ہوں

اسے (یہ محبت اور بہرہ فراق کی جانی صبح و شام تکلیف دیتی ہیں۔
ہر دم آہیں پھرتی ہوں اور دل سے درد بھری فریاد نکلتی ہے پھولوں کی سیج نہیں بھاتی۔
دل پر ایسی سخت چوٹ لگی ہے)

پھول سے طاقات کی حسرت میں از خود رفتہ ہو کر کہتی ہے ۔

دندنی سسج صبا میں

پنل آدم آگل لادم	پوم تببول دعائیں
یار برو چل پھیر نہ آیا	اُجڑاں جھوکاں جھانیں
مار و قتل ڈوکھرے پنڈے	سفنس ہزار بلائیں
باجھ مشعل دے پاند کانی	سرجھم نہ ہرگز داہیں
مذرا نل دی ایں جگ ایل جگ	میں باندی توں سامیں
کیچی پچی جسے ہمتہ دیچی	جندی سترے پائیں

عمر وائیں کانگ اڑیندس ٹھکڑی تک تک راہیں
 کر کر یاد سخن دے دے دے نکلن نکلن نکلن آہیں
 انکں فرید دے آ اہیلا کر کر تاز ادائیں

میں صبح و شام روتی ہوں

نہا میری دعا جوں فراتے محبوب جتوں مجھے اگر گئے سے لگے
 گھر ٹھکانے دیوان ہو گئے مجرب جوج وہاں نہ آیا اور تھک تک پنپا شکل سے
 راز بکھن ہے ہزاروں بلائیں میں شکلات ہیں محبوب کے سوا کوئی سارا نہیں کوئی اور تدبیر ہے
 میں قوم و نژاد سے تیری کینز ہو چکی ہوں۔ دونوں جہانوں میں تیرا ہی سہارا ہے
 میں نے ابنا دل و جان چاک پتوں کے ہاتھ کھینچے دھو پچ دیا ہے
 کو سے اڑاتے اڑاتے عمر گزر گئی اس کی ماہ بکتے بکتے میں تھک گئی
 محبوب کی صحبتیں اور دھال یاد آتا ہے تو دل سے لاکھوں آہیں نکل جاتی ہیں۔
 اسے ناز دے کہیں تو ناز دے دیکھتا ہوا فریب کے گھر بھی قدم رکھ :
 محبوب کی جدائی کی تاب نہ لا کر سستی کیچ کے سفر کی تیاری کرتی ہے

رت روندی عمر خمبیاں ایو داغ متبر و ج تیاں
 لگا تیر سبگر و ج کاری تیا خون دیکھیں توں جاری
 میں ٹھکڑی ڈو کھڑی ماری بے کینہ سے سانگ جلیاں
 اہل دہن نہ ڈیندیاں پیراں ہن موت و اہلک نیسیاں
 شرموشیں دی گئی ہندی حق کنڈ دے سیج پھلیندی
 تھی قسمت دودے ڈیندی میں ٹھکڑی کینڈے دیباں
 کھل کھینڈ دے وقت دھانڈے جھ پلوں توں دیہانڈے
 سخن اڑتسیلاں گا ہنڈے سخن جوڑا لگ سڑیاں

ہڈ جائے ستریں آہیں تن گالے ٹھڈریں ساہیں
میں ویساں یار دے راہیں دینچ کچھ مست۔ وید خسر سناں

د خون کئے آفریبا کر مرید کروں گی یہی داہن راق تر میں لے جاؤں گی
دل میں کاری تیر لگا ہے آنکھوں سے خون جاری ہے افسوس اب میں دل باختہ اور غمزدہ
بکس کے ساتھ زندگی بسر کروں گی۔

درد و غم ہاں سے میں دیتا آنکھوں اور تک سے خون جاری ہے

دن رات غم کا ہجوم ہے۔ اب موت کی ہستی آباد کروں گی

دوشی کے شگنوں کی منہی میں لگنی بھڑوں کی سیج کاٹوں کا فرش برگی

بڑی صحت ستاد ہی ہے اب میں دل باختہ کہاں جاؤں گی۔

پننے کھیلنے کے دن بیت گئے پہروں دالے نیچے در لائیاں جائیں صاڑی میں

زیر بار۔ حائیں زڑ پھوڑ کر آگ میں بھونک دوں گی

ٹرم آجوں سے تہیوں کو جد دیا ٹھنڈے سافروں نے دن کو لگا دیا۔

میرہ دست کے نقش قدم پر پہن کر سے ترح۔ کچھ کو چلی جاؤں گی (

کستی ہے کہ میں اپنے پیارے یوتھ سے جی بھر کر باتیں بھی نہ کر پائی تھی کہ اسے مجھ سے

بدا کر دیا گیا۔

ستریں برت سہ حائے نہیں کب تل ترس جتن میں

گئے کہ چوں قطاری برذر مٹی پاندھی کچھ تھر ڈر

کہ ذرا دذر دھگائے خوش و خضرے دہن میں

آ آہے یاری لائیں دل ویندیاں ناں ہو کلاہیں

سجہ رہ گئے حال پڑائے دل دی دل میں مٹی میں

(محبوب مجھے سوتی چھوڑ کر بھاگ گیا مجھ پر ذرا ترس نہ آیا۔

محبوب کو جبری اور ٹوں کی نظر میں کچھ کو لے گئے، اُس نے اپنے وطن میں خوش خوش قیام کیا۔
پہلے آپ ہی محبت کی تھی جاتے ہوئے خدا حافظ بھی نہ کیا۔

محبت کی داستانیں دل کی دل ہی میں رہ گئیں،

سستی اپنی سیلیوں کو آرائش و زیبائش کرتے دیکھتی ہے تو اس کے ارمانوں میں آگ
لگ جاتی ہے۔

میں مٹھری منم لٹری لندی	کردی کھ کھ زاری دے
زبور پاون پیرے لانون	کھنڈہ رجھاون سیج سھاون
بانہ سزندی در گل لانون	میں ہک سولاں ماری دے
رُت سوہنی تے دقت سکھیلے	انگن سیلے گھسرا لیلے
میکوں دی رب رانجھن میلے	جسمت ڈویاں داری دے
گل پھل دھجواں جوڑ ڈکھادم	میں بھونرے خوشیاں پانوم
دل دل حسرت ساڈے آدم	بلی پل چٹھم کناری دے
اُجڑے سرے ہار کھانے	نار ناز وے ٹول دھانے
گنڈے سادے مانے ترانے	گٹری شہر خوری دے
راقیں میندر نہ ڈینہ قرارے	ہر ہر دھیلے وار مدارے
تول نہال ڈوسدی وارے	تترئی اوڑک ماری دے
بانہ چوڑی بیک بیک بٹری	گل نہ لاوے ڈینڈا پٹری
پیت کلڑی ریت اپٹری	ڈٹھری یار دی یاری دے
ماہی مٹھرا گل نہ لاوم	گمانے گھنٹے کھاون آدم
باس گلاں دی ساد سوکھادم	سانے باد بہاری دے
دودا اندوہ دے ددگ کشانے	سوز پچالے اکھیاں نالے

شالا یار سندیہ سنبھالے نالم موبجھ موبجھاری دے

۱ میں غم نصیب اپنے دوست کے مرنے ترس رہی ہوں اور بے تابانہ آہ و زاری کر رہی ہوں
سیلیاں چڑے پڑے پن کو تیرا پن کرا اپنے محبوب کو دیکھا رہی ہیں اور کسبج سہا رہی ہیں
اپنے اپنے محبوب سے لگے لی کرنا نہ سرائے رکھے عین منار ہی ہیں اور وصال سے سرخاڑ میں
میں دور رسیدہ غمزدہ ہجرت فراق میں بے تاب ہوں

مزم سہانا ہے وقت سادہ ہے صحن خانہ دلکش گھر دل پسند ہے خدا مجھے بھی اپنے
محبوب کا وصال نصیب کرے اور میرا بخت یاد رہی کرے

غنیمت دگل بہار دکھا رہے ہیں میل اور بھونرے شاداں ہیں میلا دل حیرتوں سے جل رہا ہے۔
ہر دم ہجر یار کی کناری دل میں چھہ رہی ہے۔

سرسے قوت گئے بار کلا گئے ناز و نیاز کی صحبتیں گز گئیں۔ ناز و مزور ختم ہو گئے اب تو
سوائے رسوائی اور بدنامی کے کچھ نہیں رہا۔

نہ رات کو خینہ آتی ہے نہ دن کو آرام ہے ہر وقت تکلیف کا سامنا ہے
رضائی اور تو شک کاٹنے کو آتی ہیں مصائب کے جہنم کے باعث سوختہ جاں دار گئی ہیں۔
پوشے والے ہاتھ مستطربے تنگ گئی ہے محبوب گلے لگانے کے بجائے پیٹہ پھر کر چلا گئی
عجب بے طور عشق ہے اور اٹنی رسم ہے دوست کی محبت دیکھ لی اس میں مشکل کا سامنا ہے
محبوب شیریں ادا لگے نہیں لگاتا لگانے گئے کاسٹے کو آتے ہیں پھولوں کی خوشبو سے دل
گھبراتا ہے اور باد بہاری صلاقی ہے

درد اندوہ مرض اور تکلیف نے بے تاب کر دیا۔ سوز عشق بھلا رہا ہے آنکھوں سے سیلاب ننگ جاری ہے
اسے فریاد اب تو یہی تباہ ہے کہ محبوب طفت بر میری خبر سے میرے مصائب کا حاتمہ جو اور
میں اداسی سے چھٹکارا ہوں)

ایک تو یہاں ہوا دھن کا چاہتے والا المناک حالات میں اس سے بچھڑ گیا ہے۔ وہ رات کو

موتی تو ہر سہاگن کی طرح سترت کی دولت سے بالا ال تھی۔ صبح جاگی تو دلکھنی کیا ہے کہ اُس کی
 قنادوں اور آنسوؤں کی مستی اجڑ چکی ہے۔ اس کے پیار کا باغ ویران ہو چکا ہے جب وہ ابتدائی
 صدمے کے بعد ہوش میں آتی ہے تو محبوب کے دیدار کی قنارے سے بیتاب کر دیتی ہے ۔

جی کوں چسپاں ملاپ دی	دل کوں تانگہ اورتا دل
نین سیکھتے دس دس دس	لاڈل سحنت اد پا بل
مارد اکھیاں جساد رڈ	نازد چسپالیں چنچل
شوخی نگاہ مریڑی	ٹھکیں زلف زور دل
کوک نہ پاپن کو بھڑی	ڈال نہ ہاں کو پل پل
کونل ساٹ پچا لیا	گوگر کو کاں دل دل
جیڑے کل اکھڑیاں	پل پل وتری حرم

د جی کو ملاپ کی چاہ ہے اور دل کو انتظار اور جلدی کہ وہ کب میں گئے

آنکھیں دیدار کی پامانی ہیں اور بہت جلدی دیکھنا چاہتی ہیں محبت کر رہی ہیں کہ جلدی دیدار نصیب ہو
 قاتل آنکھیں جادو بھری جال شوخی اور نازک بشرخی نگاہیں۔ رنگوں کے ظالم چپچے اسے پاپ کر رخ
 مستی مخ ہر وقت دل کو زخمی مت کر۔ کون نے بار بار کوک کر مجھے جلا کر راکھ کر دیا۔ روح ہمیشہ گل
 رہتی ہے آنکھیں آنسوؤں سے ڈبڈباتی ہیں اور دل حرم کی طرح جل رہا ہے ۔

غزل الغزلات کی حسینہ عالم خیال میں اپنے محبوب سے باتیں کرتی تھی اور وصال کے دنوں
 کو یاد کر کے آہیں بھرتی تھی سستی کستی ہے ۔

مٹاں من اندہ بقیوے	ٹپسل ناہتی دھار
سافڑن ڈینہ سہاگ دے	ہر دم سینگھ طہار
دل کر ساتھ گزاراں	جو بن دے دن چار
موت سینڈی سول	و بخشاں وار و وار

چیتہ ہمارا سہاؤں ر کے ہر سنگھار
 چمکے بانی چوں قضا نقل باغ ہمار
 خوشنہی تینہ نبھاؤں زکس نہ ساؤں یار
 توں پن جیون ادکھا ڈو کھرے تار و تار
 یار مسترید نہ دوسرے دن کیم لاچار

اے نیل کیوں رہا، اس رہاں بے قرار ہو جاتا

سدا ہے سراگ کے دہاں میں رادوں نیل سے مٹے ہیں

جوانی اور عشق کے یہ دن توں کر مبر کو ہیں

موت سر پہ نہ لاری ہے اک کے بعد دوسرے نے کونج کر ماریا

اب محبوب، رستگار کے ہمارے دہاں مل کر گر رہا ہیں

دہاں در دشت دہاں ارش کے جھلس سے باغ و بہار ہو گئے توں کر مبر یاں ہیں

اے محبوب، ماریا ہو یہ کھٹ کھٹ ماریاں توں کر مبر

ترے بغیر نہ کی شکل سے دھوا دھوا دھوا ماریاں رہت گریا سے

سے فریاد میں محبوب سے دہاں کو محبوب کر دیا سے ماریا کرے، ماریا ماریاں سے

وہ اپنی سوتلی سسج دیکھ کر آہیں بھرتی سے اور دہاں کی آواز اے توں سے لگتی ہے

سسج سہاؤں بھلی سندی، فخر چوٹلی

اداکر سے میرا محبوب، رستگار کو آدھ کر سے میرے چڑھے دہاں کی شکل سے

سبجہ، بھلی سسج سسج دعا تہ کرم گنگ گنگ دے

سبجہ سسج سے دل رات سے وہ قادر دے اک دے

اداکر کے دہاں میں، بھلی سسج دہاں سے اور چھیک دہاں گنگ گنگ رادوں کے گماں دوست

دہاں سے تہاں دہاں قدرت کے گنگ

اج پہلوں سے شرمیدی ہے تھی توں نہری چک چیدی ہے
 آج چھوٹوں کی سیج پیو میں آگ لگاتی ہے تو شک کاٹنے کو آئی ہے

”موسموں میں خاص طور سے غمزدہ عتاق کے رخم ہر سے جو جاتے ہیں بیمار میں اور سادون
 ہیں بیمار کی آمد آمد ہے سستی کی قنایں اس کے دل میں جوتن مانتی ہیں سے

اج مانگھ مینے دی یادی ہے کیوں بھیجیں یار و ماری سے

آئی موسم چیت بیماراں سینگیاں سرتیاں عیاں یاراں

جو جس لہری تار ستاراں بک میں محنت ازاری ہے

سیاں دھانوں گا فون گا دون بھوں ہر سنگھار سہاون

انگ بناؤں دھڑیل گنہ حادون میں سرزد کھرے ماری سے

مانگھ مینے کی گید میں آوارہ سستی ہے دست نیچے کون بھلاے بیٹھے

چیت بیمار کا موسم یا سبب کا دیا مہروں سے

نام سیدیاں اپنے اپنے دوستوں سے بکھار ہو گئیں ایک میں دلت آہروں

سیدیاں شاد ہی ہیں خوشی سے گا رہی ہیں سر کے الٹو دھالی میں ایک جس دھمتاں

کا بوجھ اٹھانے ہوں

سادون کے اداں گھر کج رہے میں سستی محبوب کے دھال کے سے ترس رہی ہے

رہی مگر ٹی سے سا فونی توت ولا ہوست تھاراں

کھنڈن کھنڈن رگھوڑیاں دم جھم ہر سستس ہاراں

سارے سگن سہاگر سے ہر مہم ہاراں

سادون کی برسات جو رہی ہے اب جلدی سے دھون کی تھاریں میں ہلات بھگت کر آوارہ انگ

انگ کی بھیاں کو رہی ہیں دم جھم بادل ہر سست رہے میں

سارے سنگوں خوشی اور سہاگ کے میں خدا کرے محبوب ہم کو کھل جائے

سستی عشق کو کوٹنے لگتی ہے لیکن انداز کیا حسرت ناک ہے ۔

جشنِ اوڈی پیسٹر لوکاں خسیہ نہ کائی۔

شالا نیڑا کوئی نہ لاوے درد اندیشے سوز مواسے

دم دم دل دلیگیر دو سرستے سمجھتی آئی

یارِ مستوید نہ کھڑو کھلایا کیچ گیا دل گھر نہ آیا

ڈنڑس جڑ تعزیر دو کیفیتِ خوب بھلائی

(جشن بڑا ہے ڈھب درد ہے لوگوں کو اس کے مصائب کا اندازہ نہیں ہے)

خدا کرے کوئی شخص محبت نہ کرے محبت میں تو خطر اندیشے اور سوز دردِ افزوں ہوتے ہیں

دل ہر وقت اداس رہتا ہے سر پر سمجھتی آگئی ہے۔

اسے نزیب! مجرب نے رخصت کے وقت اور راج بھی نہ کی۔ اپنے وطن گیا اور لوٹ کر آیا

اس نے محبت کی سزا میں خوب دی اور اچھی بھلائی کی)

وہ مجرب کی تلاش میں نکل کھڑی ہوتی ہے اور دھوپ میں مچھلتی ہوئی کیچ کی طرف روانہ ہوتی ہے

جوسی توں پرستی پھول دے دسی کڑاں موہنا کوں دے

دو رو تھکی پٹ پٹ ہستی کینے دیساں دیکھری کھٹی

نولاں تئی درداں مسخٹی مابی پیل گیوم رول دے

پاندھی ٹھپاں دائیں نکاں منڑ بھجاں بھج بھج پکاں

ٹوڑ بھجاں بھج بھج نکاں سوخ رلایم ڈھول دے

(اسے جوتشی ذرا پرستی کھول کر دیکھنا ہمارا دوست کب آکر آباد ہوگا۔

میں درد کر تھک گئی پیٹ پیٹ کر کمزور ہو گئی اسے میں غمزدہ کہاں جانوں

دردوں نے مجھے لوٹ لیا مصائب نے برباد کر دیا۔ انسوں کو پیش مجھے تباہ کر کے چھوڑ گیا

مسازوں سے پر چھتی ہوں۔ ہر طرف دیکھتی ہوں گرم ریت اور دھوپ میں جلتی ہوں۔

ہل جل کر کچتی ہوں۔ دھڑکی ہوئی تھکتی ہوں دوست مجھے۔ میں دوست ذری کھنے چھو گیا،
سستی سپردگی محبت، وارفتگی سون، اباد کوئی اور بے نفسی کا جگر ہے سے

باغ بساں اجاڑ کھیت سے در سہارا دسار ڈو سے

دولت دنیا وار تھو سے نوک تیز سے قدم سے مار

شرم شور ساں زن رُختر سے تنگ نوٹ سے ساگے تر سے

گھوڑے صدف سے کیتے ٹھو سے سر سے صیم جہم سے مار

د سے محبوب ہم سے باغ و بہار کو دیان کرو با زمیت اور آرائش کو محدودا دوست و غدر

صدف کی اور صرف تیری چاکر بن گئی

شرم عقل ہم سے، دھوکے تنگ و ناس کے، شے ڈٹ گئے حوت در سالک سے حد سے

تم تو گئے سب کچھ ترن محبت پر تاں کر دیا

خواجه غلام مستر یہ سستی کی حواں نفسی مار در تر سے حسرت ناک پڑائے میں کرے ہیں سے

موت، از کھی پیسٹ سو سو خول اتار دے

نین و ادم نیسٹ ار سے رخم جگر دے

تنگ اولڑی ساگ کلاڑی حندی مڈی، ترن کلاڑی

تن من دے وق تیر مار سے یاد جہر دے

غز سے سحری۔ ترن دیوی اکھیاں جادو دید شیر

غسلیں زلف زغبہ بیچی بیچی قسور دے

یاد شیرید نہ پانم پھرا لایا در داں دل و بیج ڈیرا

مشر گیوم سسیر مسان داغ نر دے

دعشی عجیب ہوگ ہے اندر بیکڑوں در و پنہاں جو سے میں تکھوں سے، مسوں کی تھری

گل ہے جگر کے زخم ہر سے، سے ہیں عجب کا نظارے و عجب سے اور دل میں محبت

کی چھانسی تھی سے۔ ہاں کہہ دینے محنت کے بیروں سے بھلی کر رہا ہے۔ محسوس کے
 غرض جادو ہے اس کے اشارے دس ہاں میں آنکھیں جادو گر ہیں تو نگاہ ناز
 خرم حیرت دہنے والی ہے۔ نصیب کسم گراہ۔ عصب کی زخیر مسلسل کی مانند ہیں
 سے لڑ رہا دوست۔ آیا اس کے بحر میں دوسے ڈیر ڈال دیا۔ دل سر عام ہاں میں
 گیا۔ یہ داغ قبر تک سے جاؤں گی۔

خواجہ غلام ذہب کا اسلوب بیان نہایت بخت ہے وہ ایک صنایع کی مانند جادوگر محسوس
 کی طرح جڑتے ہیں۔ ان کی ہانیوں میں ہیئت اور موضوع کا اہسا لطیف امتزاج ہوا ہے۔ اس
 پر ترسے محسوس ہوں ہاں میرا ہے وہ نہایت سست اور مترنم ترکیبیں دہنے ہیں۔ ہاں
 ہاں کی بے ساختگی نے غلام ذہب کے ساتھ کی کر بے نیاز تاثیر کا جادو جگایا ہے جس نے
 از خود نفسی سے خواجہ غلام ذہب سے در دریاں بہن عشق حسرت داران و درویشوں کی
 کے جدوت کی ترہائی کی ہے اس کے چیں لہو کا میر کا شمار سیف کی حوس و دل لغزلات
 پشتر کا اور شگ پشتر کے سانیوں۔ ابوہداس کے غنچہ عصا۔ ہاں کے گھنوں درودت ساہ
 کے مارہ اس کے ساتھ دیبا کی عظم ترین مستقیموں میں کیا حاصلات

نثر امد

ڈاکٹر سگنڈ فرائڈ ۱۹۵۹ء میں دی آنا آسٹریا کے ایک یودی گھرانے میں پیدا ہوا۔ وہ لڑکپن ہی سے بڑی محنتی، سنجیدہ اور دین تھا۔ ابتدائی تعلیم سے فارغ ہو کر اس سے میڈیکل سائنس کی تحصیل کی عصبیات کا اختصاصی مطالعہ کیا اور اسی شعبے میں تحقیق و انکشاف کے باعث او ایل ٹریبی میں ملک بھر میں مشہور ہو گیا۔ اسے عصبی المزاجی اور سنیریٹک کے علاج میں خاص شغف تھا اور وہ اکثر سوچا کرتا کہ بشریات کے اسباب کا کھوج خاص جتنی تحقیق سے نہیں لگایا جاسکتا اس مقصد کے لئے وہی عامل کو بہت نظر رکھنا بھی ضروری ہے اس زمانے میں فرانس کا دستور، ہر عصبیات ڈاکٹر شارکو فوری ذہن اور سنیریٹک پر تحقیق کر رہا تھا اور اس ضمن میں جینیٹک سے کام لے رہا تھا فرائڈ ۱۹۵۵ء میں پیرس گیا اور ڈاکٹر شارکو کے حلقے سے وابستہ ہو گیا ایک دن کس عصبی المزاج خاتون کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر شارکو نے دوسرے ڈاکٹروں کو مخاطب کر کے کہا

• اختلافی عصب کے تمام مریضوں کی جینیاتی زندگی میں ہمیتہ گزرتی رہتی ہے

تم جتنا غور کرو گے اس گزرتی کو ضرور پاؤ گے "

فرائڈ کو شارکو کا یہ فقرہ کبھی نہیں بھولا بلکہ یہی خیال بعد میں اس کی تحصیل نفسی کا سنگ بنیاد بن گیا شارکو سے استفادہ کرنے کے بعد فرائڈ نے ڈاکٹر براتر سے مل کر کام کرنا شروع کیا براتر

ہشیریا کی ایک مریض کا علاج ہپناٹزم سے کر دیا تھا۔ برائے نے محسوس کیا کہ ہشیریا کی حالت میں مریضہ کو اپنے متعلق بے تکان اور بے محابا باتیں کرنے کا موقع دیا جائے تو ہوش میں آنے کے بعد وہ خاصا اتفاق محسوس کرتی ہے مزید برآں بے ہوشی کے وقت اسے اپنی باتیں بھی یاد آ جاتی ہیں، جن سے وہ اپنے ماضی بعید میں جذباتی طور پر متاثر ہوئی تھی اور جو بیماری کی حالت میں اسے یاد نہیں آتی تھیں۔ برائے نے گفتگو کا یہ طریقہ جاری رکھا اور مریضہ شعایاب چوگئی۔ فریڈ اور برائے نے علاج گفتگو کا یہ طریقہ دوسرے مریضوں پر بھی کامیابی سے برتا۔ فریڈ نے شیفی میں برن ایم سے ہپناٹزم سیکھا تھا اور وہ اس کا اہر سمجھا جاتا تھا۔ انجی ایم میں شار کو کے ایک دست گرد پائرس نے تینے نے تحت الشعور کی طرف توجہ دلائی اور اس بارے میں ایک مقالہ شائع کیا جس میں اس نے مدلل انداز میں ثابت کیا کہ ہپناٹزم کی مدد سے ہشیریا کے مریضوں کی بھولی بھری یادوں کو شعور کی سطح پر لایا جاسکتا ہے۔ اور ان کی بدکشی میں رہن کے اصل اسباب کو سمجھا جاسکتا ہے۔ تینے سے پہلے فوڈر ذہن کے مشورہ معالج لاریٹ نے اس خیال کا اظہار کیا تھا کہ فوڈر ^{عقل} آدمی کے فریب نفس میں بھی معافی ہوتے ہیں اگرچہ ان کی ترجمانی کرنا بالعمول مشکل ہے بہر حال فریڈ اور برائے اس نیچے پر پہنچے تھے کہ ہشیریا کے مریض کو بے ہوشی میں اپنے متعلق بات کرنے کا موقع دیا جائے تو اس کا جذباتی تشنج دور ہو جاتا ہے اس کا ذہن انھوں نے جذباتی ^{عقل} رکھا لیکن برائے بلکہ ہی اس طریقے سے دست کش ہو گیا اور اسے خطرناک سمجھے لگا بات یہ ہوئی کہ ہشیریا کی ایک مریضہ نے جوت میں آتے ہی اپنی باہیں پیار سے برائے کے گلے میں حاصل کر دیں اور بڑے پرجوش لہجے میں اس سے عشق کا اظہار کرنے لگی۔ اس سے پہلے وہ رانا سمیر کو محنت تھیں لگی اور اس نے عہد کر لیا کہ اب کسی اور علاج سے کام نہیں لوں گا فریڈ کو بھی اس نوع کی مشکلات پیش آتی رہیں لیکن اس نے ثابت قدمی سے اپنا کام جاری رکھا اس نے دیکھا کہ جب کوئی مریضہ اس سے شہار محبت کرتی ہے وہ اس کی ذات سے پیار میں کر رہی

جوتی بلکہ اسے اپنے اصلی محبوب کا ملل سمجھ سیتی ہے اس ملل کا نام اس نے انتقال محبت رکھا
 اسی ملا سے مریض اپنی ناگوار یادوں اور محبت اشوور میں پھیسے ہوئے سرور میں تاراج سے
 نجات پزیریتا تھا اس لئے اس کا نام عطیہ رکھا گیا کچھ عرصے کے بعد اس نے عطیہ ٹرم کو کسٹریکٹ
 کر دیا۔ اس نے اتفاقاً میں جب ہم سے میناسس کو ترک کیا اس دور میں اصل تجلی نفسی کا آغاز
 ہوا۔ عطیہ ٹرم کو ترک کرنے کے بعد بھی اس نے ٹیسٹیکو کا طریقہ جاری رکھا وہ مریض کو آرام سے
 ٹھانڈا دینا دے خود اس کی نگاہوں سے اوجھل بیٹھ جاتا اور جس وقت اس نے غریقِ بے کھالائیں کر کے کی رعب
 دیتا شروع شروع میں لا شعوری مزاحمت کے باعث اس سے میں تھکا محسوس کرتا لیکن
 ٹھانڈا کر کے مانوس ہو کر کے بعد مزاحمت ختم ہو جاتی تھی۔ ۱۰۰۰ سال پہلے بلکہ دیکھ سکتے ہیں کہ وہ
 رستہ رفتہ اس کی یادوں کو مٹا دے اور مزاحمت کے سبب اس کو جانے دیا جائے تو اذیت
 عطیہ کے دور میں ہم ملاقات کی وضاحت کرتے ہیں اور ان سے انھیں دریافت کرتے
 ہیں۔ اس سے لا شعوری مزاحمت پر قابو پانا اور اس کو سمجھنے میں حسب مزاحمت ہم جو حال ہے
 وہ انھیں نفسی طور پر ظاہر ہو جاتی ہیں

اتصال محبت کا مرحلہ ٹرانزیکٹ ٹرانزیکٹ نامیاب ہوا فراموشی نے دیکھی کہ کسی جوں وریں اس پر
 مانتے ہو جائیں اور سپردگی پر تادگی طار کرنی ہیں اس قسم کی اور سب دور میں علاج نے کیا
 کہ میں ہماری بات نہیں مان سکتا۔ اور کے اختلا کے متانی سے بعض اوقات علاج خود
 جس مریض کی محبت میں مبتلا ہو جانا جس سے مریض انھیں پیدا ہو جائیں اسے مریض انتقال کا
 نام دیا گیا عمل کسی کے اور ان سے اس سے عام اور طاری عناصر میں مضامبت پیدا ہو جاتی اور
 بعض اوقات کسی کش سے کھاتا۔ یا رتھ۔ یا فراموشی نے سے تھک مریض مردوں اور عورتوں کی
 تحمل نفسی کے بعد تار کو کے خیال کی تابعدار ہوتے ہیں۔ جو کہ یہ کہ جاتی عورتی ہی حلال

۱. Tran crance

۲. Cathars

۳. Resistance

۴. Amnesia

۵. Counter to tolerance

اور قندہ کے حلقے میں بڑی خوش محسوس کرتا تھا جب زنجب اور اس کے سرخصیت کے نظریے کے باعث ملحد ہو گئے تو اسے سخت صدمہ ہوا۔ زنجب کی بدنی خاص طور سے اس پر شان گزری لیکن اس سے بدلتا تھا

اب وہ سانس دان نہیں رہا جعبہ ہست کا زہاب دکھنے لگا ہے ۔

ایک دن ایک کسی بات پر فرانڈ سے الجھ بڑا اور عقول رکھنے لگا

”کیا آپ کے خیال میں سادی عورت آپ کے سارے طے کر رہی خوش محسوس کرتا ہوں گا“

اس کے بعد دونوں میں ناچانی ہو گئی فرانڈ نے خلیل نفسی لی شہدائت کے لیے تمام مغربی ممالک میں مجاہدیں تمام کس رسائے باری کے اور تحریر پر کس جہاد میں کی رہنے کی سی میں مغرب کے ذہنی الجھنے اس کی عظمت کوستہ کر دیا آپے ذرا سے لے کر سب سے سب سے روہین روہان، طاس مان وغیرہ سے اس کے دس۔ دس۔ دس کی تحریک کرنا اوں پریشانوں میں کئی، دوسری جنگ عظیم کے اوائل میں جب نازیوں نے آسٹریا پر حملہ کیا تو یہودی ہونے کے باعث اسے جان کے لالے بن گئے ایک دن وہ اسے مطہر میں جھنڈا ہوا کھانسی سپاہی دہانہ اندر گھس آئے اور کہ ”لا دیو مع نزار تھانک

فرانڈ نے سرخشا کر ایک دھواں بڑی دیکھ لیا۔ اسی ۱۹۴۱ء کی اسی فیس مجھے کہیں کوئے اور انہیں کی سی اور مظلوم بنائے انہیں دے دی جب وہ کمرے سے باہر نکل گئے تو فرانڈ اطمینان سے لکھنے میں مصروف ہو گیا آخر نازیوں نے یہ وہ دسوں سے مجبور ہو کر اسے ترک وطن کرنا پڑا اور وہ انگلستان چلا گیا جہاں ۱۹۴۹ء میں قاتل قاتل مرے سے تین دن پہلے اس سے تاحریرت سبھز کو خط میں لکھا

”میں راسی برس سے سکاڈوں میں مجھے بہت پتے مر جانا چاہئے تھا اب میرے لیے سونے

سے کوئی چارہ نہیں کر سکا۔ اس سونے رملوں میں با وگرم سے اسی اعظم میں

_____ لکھا ہے۔ ”انتظار کرو انتظار کرو۔“

جن لوگوں نے مسداند کو قریب سے نہیں دیکھا وہ اس کی تنگ مزاجی حسرت اور مردم بیزاری کی شکایت کرتے تھے مگر اس کے دوست جانتے تھے کہ قدرت نے اسے خوش لمبی سے ہی بہرہ فرملا کیا تھا اس کے علیات میں کہیں نہیں بڑے مزے دار طبیعے دیکھنے میں آتے ہیں جن سے چند ایک ہم بہاں درج کرے میں

۱۔ ایک وفد کسی گاؤں میں ایک لوہار رہتا تھا جس سے کسی شکر حرم کا کتاب کا حرم نام ہو گیا لیکن سارے گاؤں میں ایک ہی لوہار تھا جس کے منتر گرو میں ہو سکی تھی جب کہ دوروں میں سے یہاں لوہار کی بجائے ایک دوری کو بھلاسی پر شکاں لگا

۲۔ ایک وفد کسی میر کیس کا ایک ایجنٹ حیار پڑ گیا مریمین کی حالت خطرناک حد تک دونوں ہو گئی تو اس کے پردوں نے بادی صاحب کو بوجھا کر مارنے سے پہلے خزانوں درم اور کریں اور صاحب عاصی دیر تک مریض کے پاس بیٹھے کے بعد کمرے سے باہر نکلے

۳۔ معلوم ہوا کہ میر نے انھیں درم و اداسی کرنے دیں البتہ بادی صاحب کا میر کو پاب

۴۔ ایک دفعہ کہ میں ابی جاگر کے دورے پر تھا اسے ایک گاؤں میں اس نے ایک دوست کو لکھا جس کی سبب شہادت اس میں بھی نہیں نے اندازہ مذاق دیکھائی سے کہا "کہ عمارت اس بارے میں فراموش کرانی میں" "مذاق ایک دن اس بارے میں" "حسد و بہا" "محل میں غلام تھا"

جب ڈنگ کے پردوں نے یہ دعویٰ کیا کہ ڈنگ نے فرزند ہی کے نظریے میں توہم کی ہے تو فرزند نے کہا "یہ توہم اس قسم کی ہے جیسا کہ ڈنگ لکھن بڑگ کی چافو کی مٹی سے ظاہر ہے کہ چافو کا جیل و دور دوروں میں ایسے کے بعد بھی دعویٰ کیا جائے کہ روسی جافو سے فرزند کا بیٹا، رٹن بنگی قید سے رہا ہو کر گھر لوٹا اور اسے ایک دوست کو خط میں لکھا میرا سارا دن اطمینان کی قید سے رہا ہو کر آیا ہے اب سے دی آنا کے ایک دیکھیں کی بیٹی سے بنائے گا سب سے

فرائڈ بڑا جامع سمیتہ تھا، اسے عصبیات اور نفسیات کے علاوہ علمِ حیات، علمِ انسان، مذہبِ قدیم، صحیاب، ادبیاتِ عالم اور جمادات سے بھی گہری دلچسپی تھی اپنی زبان کے علاوہ وہ انگریزی اور فرانسیسی پر پوری طرح قادر تھا اٹالوی اور ہیوگس بھی طرے پر چڑھ سکتا تھا اور لاطینی اور یونانی میں بھی بصیرت رکھتا تھا شیکسپیر کے مشہور کردار مکمل کے تجربے اور اعلیٰ معیار ڈرامائی کی تعمیل سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ وہ عالمی ادب و فن میں بھی محاسب تھا اس نے دوسرے مالک کی میزبان بھی کی تھی اختلافِ عقدہ امر مکمل کے حجابات ہے اصرارِ محبتی بھی امر مکمل سے بڑے جوش و خروش سے اس کا خیر مقدم کیا لیکن وہ امر مکمل سے مراد تھا جس سے دنیا

• "صداغ عقدہ ادیکہ دنیا کا ایک سادہ تجربہ سے ہیں مجھے آمدت سے کہہ کا جاباب میں ہوگا"

ایک اور جگہ کہتا ہے

• "امریکی تہذیب کا ہے؟ اتھوار، رجمیت اور نئے عقدہ ادیکہ" •

فرائڈ دوسروں سے بھی مطمئن نہیں تھا اس کا دوست، "تہذیب" سے

• "فرائڈ کی کچھ کتابیں دوسری زبان میں ترجمہ کی گئیں ہیں بے گناہ - سماجی اصحاب سے بعد کی بات ہے آپ کی کتاب میں دوسروں کو بہت متاثر کرے گی، نہ بولا، دونوں بالوں طرے میں کہ جس میں اس کا وہی صورت اختیار کرتا ہے سب سے کسی بھی شکل و صورت کو محو سے رکھتا •"

فرائڈ بڑا ٹھنڈا تھا اور مذہب کو قدیم انسان کا وابستہ قرار دیتا تھا وہ ہر کبر انسانوں کا بھی قائل نہیں تھا، وہ میں دلائل کو ایک خدا میں لکھتا ہے

• "آپ کا نام ایک نہایت پیش رفت و بے کے ساتھ دہانت ہے اور •" سے کہ آپ نے خیال میں محنت تمام بنی نوع انسان کا احاطہ کر سکتی ہے •"

انسانی فطرت کے بارے میں بھی اسے حسنی ظن میں سے پشورے ہم ایک خاص میں لکھتا ہے۔

” میں خیر اور شر کے چکر میں پڑنا نہیں چاہتا مگر یہ دیکھتا ہوں کہ بحیثیت مجموعی انسان میں بہت کم نیکی پائی جاتی ہے ۔“

فرائڈ سائنس کے طرز تحقیق پر کامل اعتماد رکھتا تھا اس کا عقیدہ تھا کہ جن گفتگوں کو سائنس نہیں سمجھا سکتی انہیں سمجھانے کا اور بھی کوئی وسیلہ نہیں ہے اس نے نئے نئے انکشافات کے پیش نظر کبھی بھی اپنے سابقہ نظریات میں ترمیم کرنے میں ہلکا نہیں کیا، اہل علم جانتے ہیں کہ یہ بات کتنی کٹھن ہے اور اس کے لئے کس قدر اخلاقی جرأت درکار ہے۔ فرائڈ کہتا ہے ۔

” میں نے بار بار اپنے نقطہ نظر میں ترمیم کی ہے اور اس ترمیم کو شائع بھی کر دیا ہے۔ بعض لوگوں نے ان ترمیمات کو نظر انداز کر دیا ہے اور مجھے ان خیالات کے باعث بدعنوان بنایا جاتا ہے جن سے ایک مدت ہوئی میں رجوع کر چکا ہوں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو مجھ سے ناراض ہیں کہ تم اپنے خیالات تبدیل کرتے رہتے ہو اس لئے ناقابل اعتماد ہو۔ وہ نہیں دیکھتے کہ نقطہ نظر میں تبدیلی کرنے سے کہیں زیادہ افسوسناک حالت یہ ہے کہ آدمی کے منہ سے جو بات نکل جائے اسی پر رہتے دم تک قائم رہے خواہ جی ہی جی میں اُسے فقط سمجھ رہا ہو۔“

فرائڈ کا سب سے اہم انکشاف جنسیات کا ہے اس سے پہلے عام طور سے یہ خیال کیا جاتا تھا اور رنگت اور آئینہ فرائڈ کے بعد بھی یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ بچے کی جنسیاتی زندگی ہوتی ہی نہیں اور جنسی جبلت بوجھت کے وقت نمودار ہوتی ہے۔ فرائڈ نے اسے ایک خطرناک مغالطہ قرار دیا وہ کہتا ہے کہ بچہ کی پیدائش کے فوراً بعد دو جبلتیں بدنئے کار آتی ہیں کھانے پینے کی جبلت اور جنسیاتی جبلت شیرخوار بچے میں یہ دونوں جبلتیں دودھ پیتے وقت معرضِ اظہار میں آتی ہیں یعنی بچہ دودھ پیتے وقت اپنی بھوک کی تسکین بھی کرتا ہے اور اس کی جنسیاتی تشفی بھی ہو جاتی ہے۔ شوانی توانائی پیدائش کے وقت بچے کے جسم کے مختلف اعضاء میں منتشر ہوتی ہے

لیکن دودھ پیتے وقت جونٹ اس کام کر رہا ہے اس کے ساتھ مع حاجت کے وقت
 بچہ جو لذت محسوس کرتا ہے وہ بھی ستوانی مریض کی جوتی ہے۔ اس کے بعد بچہ ٹھنڈے
 شام میں اس لذت کو دہلیتا ہے اور اس میں ہاتھ سے چھوئے کی حواس محسوس کرتا ہے یا بچ
 برس کی عمر کے بعد حقیقی دور شروع ہوتا ہے جب کہ ستوانی توانائی میں منتظر میں چلی جاتی ہے
 بلوغت کے مرحلے پر اعضائے تناسل وسیع طور پر ستوانی توانائی کے مر رہے ہوتے ہیں۔
 فرائڈ کے جہاں میں جنسیاتی ارتقاء کے میں مراحل میں پیدا ہونے والی لذت کا سہ جب کہ بچہ کسی
 معروضہ سے کام لے رہا ہے بغیر اپنی ہی ذات میں مثلاً اپنی لذت محسوس کرتا ہے اس کے بعد ہم
 جنسیت کا دورہ آتا ہے، جب وہ ایسی ہی صفت کے بچوں میں مساواتی کشش محسوس کرتا ہے
 آخری دور میں وہ مخالف جنس کے افراد کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ فرائڈ کا کہنا ہے کہ مساوات
 والدین کے ملحقہ رہنے کے باعث ستوانی توانائی کا یہ فطری نہیں ہوتا، اور بچے کی ستوانی
 توانائی خود لذتی نام نہ نسبت کے مراحل پر ہی سمجھ ہو رہی ہوتی ہے اور وہ جنسی کج روی کا شکار
 ہوتا ہے عام طور سے اس بات پر کہ عموماً اسل کے چھوٹنے کی ترقی سے مانعیت کرنے سے
 اور دھکی بھی دہی سے کہ وہ دورہ استنبوالات کا شکار ہو جائے گا اس دھکی سے بچہ
 "چھوٹنے کی الجھن" میں مبتلا ہو جائے۔ یہ جو دو مابین میں لی عمر میں ہو رہی ہے فرائڈ کہتا ہے
 کہ یہ الجھن رذکیوں میں بھی موجود ہوتی ہے جب رذکوں دیکھی میں کہ ان کے پاس رذکوں حد اعتدال
 خاص نہیں ہے اور وہ سوچے فکری میں کہ ان کا حصہ خاص قطع کر دیا گیا ہے اس کا ذہن دار رذکی
 ایسی اس کو سمجھتی ہے، اس سے متاثر ہونے سے وہ رذکوں سے حد کرے ترقی سے اور اس سے
 اس نقص یا کمی کے باعث کام غمزدہ سے مسفر۔ اسی سے رذکے میں ہونے کی دلیل۔ جس پیدا کر کے
 فرائڈ کے نظریے میں، ڈیویس الجھن بنیادی حیثیت کی مالک ہے۔ اسے ل الجھن میں اسی کی
 ایک فرع ہے۔ فرائڈ کے خیال میں رذکا ایسی اس کی محنت میں مایوسی۔ لک کو توار نہیں کرنا

لے اُس سے عرت کرنے لگتا ہے لڑکی کی اس نوع کی الجھن کو البکرا الجھن کہتے ہیں یعنی لڑکی بچے باپ سے محبت کرتی ہے اور اس محبت میں اس کی اس کے باپ سے محبت اسے ناگوارگذرتی ہے۔ اس سے وہ اپنی اس سے متنفر ہو جاتی ہے۔ فرائڈل بہرہ بصیرت میں یہ نظریہ اتنا اہم ہے کہ پیر و اس فرائڈل کہتے ہیں کہ جو اس کا منکر سے اسے تھیں نفسی سے دلی دوسلہ منس۔ فرائڈل کہتا ہے کہ جنسیاتی قصوں اور پیروں کی کہانیوں کو بچے کی جنسیاتی زندگی کے حواس سے سمجھا سنا سے دیتا اس کے قصوں میں محرکات کے متعلق کے جو احوال ملتے ہیں وہ اپنے لای نوع کی حواس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس کے خیال میں ہر قسم کے حقد نفس خبط، سرت سنس، اور وہ جو جنوں تک کر بچا جے نو یہ جڑیں بچے کی ابتدائی جنسیاتی زندگی ہی تک جا میں گی

فرائڈل کی جنسی جنسیات اور لا شعور یا ہم دگر وابستہ ہیں فرائڈل نے تینے کے تحت انشور کے تصور کو وسعت دے کر اسے لا شعور کا نام دیا، اس تک رسائی حاصل کرنے کا راستہ بتایا اور دیا جوئے ناگوار واردات اور خوش بشارت کو شعور کی سطح تک لانے اور ان کی تمنی سے نجات پانے میں کامیابی حاصل کی۔ اس ضمن میں اس کا لا شعور بھی دباؤ کا المثلت حیات قابل قدر ہے۔ اس سے دعویٰ کیا کر سکتے ہیں جنسیاتی حواسات کا لا شعوری دادر ہی بعد میں، اختصار نفس کا بڑا سبب حواسات جنسیاتی نفسی سے طعز مستلکے دور کی دالی مونی حواسات سطح شعور پر ابھرتی ہیں اور یہ نفس سے بوجا ہے لا شعور میں دباؤ سے کج عترت ایسی نوعیت کے دوسرے دوسرے سے ل کر الجھنوں کی صورت، حواس کر سیکے ہیں الجھنوں کی ایک رنگ کی ہیں سے بے الجھنیں علی نفس بیٹھ سکتیں بلکہ لا شعور میں کھلی رہی میں اور شعور پر ترا انداز ہوتی رہتی ہیں محسب، انھیں شعور کی سطح پر ابھرے ہیں مانع حواس سے اس سے وہ جس بدل بدل کر شعور میں مود رہتی رہتی ہیں والدین کے مسئلہ کے باعث بچے کی جنسیاتی خواہشات تکمیل نہ دیتے ہیں اور وہ محرومی کا شکار ہو جاتا ہے

Intest

Repression

Frustration

اور ان کی تشفی کے لئے خیر فطری راستے تلاش کرنے لگتا ہے چنانچہ بزرگوار اور اس کے بعد
 کی ہر قسم کی جنسی کمزوری کے پردے میں ابتدائی دور کی ہی محرومی کا روبرو ہوتی ہے۔ اس محرومی کے
 باعث بچے اور جوان سماج گتے میں خواب دیکھنے لگتے ہیں۔ یعنی ان کی جن خواہشات کی تسکین و تقاتی
 دنیا میں نہیں ہوتی وہ ان کی تشفی عالم خیال میں کر رہے ہیں۔ فرآئڈ نے بار بار اس امر کی طرف
 توجہ دلائی ہے کہ جس شخص کو بھرپور معنوی آسودگی میسر ہو وہ کسی قسم کے اختلال نفس میں مبتلا نہیں ہوتا۔
 خواب کی تعبیر اور ترجمانی کو فرآئڈ کا عظیم کارنامہ سمجھا جاتا ہے۔ ہنر کے نام ایک خط میں فرآئڈ
 نے خواب کی تعریف یوں کی ہے۔

” سوتے میں ذہن کے عمل کو ہم خواب کا نام دیتے ہیں۔“

فرآئڈ نے کہا کہ خوابوں میں گہرے معانی مخفی ہوتے ہیں جو ترجمانی سے آشکار ہو سکتے ہیں۔
 وہ کہتا ہے کہ خواب کا ایک واضح مضمون ہوتا ہے اور آواز و پوری سے پیدا ہوتا ہے یعنی اس میں
 نا آسودہ خواہشات کی تشفی کا سامان ہوتا ہے۔ فرآئڈ کے خیال میں خواب کا ایک مخفی موضوع رہتا ہے
 اور ایک جلی خواب کی ترجمانی سے اس کے مخفی پہلو کو اجاگر کرنا مقصود ہوتا ہے جو اس کا اصل موضوع
 ہے گزشتہ دن کا کوئی واقعہ یا تجربہ ماضی کے احوال کو انکجنت کر کے انہیں خواب کی صورت عطا
 کرتا ہے۔ ہم اپنے خوابوں میں ان خواہشات کی تسکین کر رہے ہیں جن کی تکمیل کی نہیں جا سکتی
 جرات نہیں ہوتی، ان ظالمین نے کیا خوب کہا ہے

” نیک وہ ہیں جو ان جرائم کا خواب دیکھتے ہیں جن کا ارتکاب بڑے آدمی وقتاً

وقتاً جاگتے ہیں کہتے ہیں۔“

فرآئڈ کے خیال میں وہ عمل جس سے خواب کا مخفی موضوع جلی موضوع میں بدل جاتا ہے
 ”خواب کا عمل“ کہلاتا ہے خواب کے اس عمل سے پہلے تخفیف کا عمل ہوتا ہے اس کا مطلب یہ

سے کہ جلی خواب کا موضوع اتنا تفصیلی نہیں موتا جتنا حقیقی موضوع ہوا ہے کو یا بہ موضوعات کے
کی تفصیل ہے تفصیل کا عمل یہ ہے ۔

۱۔ بعض حقیقی عناصر حذوت روئے جانے ہیں ۔ ۲۔ نئی خواب کی بہت سی الجھنوں کا اثر
یک معمولی سا حصہ جلی خواب میں متقل موتا ہے (۱۲) حقیقی عناصر جو مشاہدوں جلی خواب میں اٹال بن
جاتے ہیں اس آخری عمل سے تفصیل کا لفظ زیادہ سوزوں ہے تفصیل سے باعث بعض مستند
حقیقی خیالات ایک ہی جلی خواب کی صورت میں متحد ہو جاتے ہیں درہم خواب کی ترجمانی کے قابل
بن جاتے ہیں

خواب کا دوسرا عمل اٹھاڑ بھیاڑ کا ہے یہ کام خواب کے مقصد کا ہے اس سے خواب کا
مرکز بدل جاتا ہے اور خواب ناموں صورت اختیار کر لیتا ہے خواب کا میسر عمل یہ ہے کہ اس کی
بدولت خوابات و مقدمات ملی پکیروں کی تسکین اختیار کر لینے میں سہارنے بھی ثابت یہاں سے
خواب کی حالت میں مجزدا و کار مضمرات پکیروں کی صورت میں سامنے آتے ہیں خواب میں دوی
رشتہ بھی جوتی سے جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ صور کو نئے سرے سے ترتیب دے مار
اس کا ٹھکانا شکل دے جائے تاوی ترتیب سے جب میں سوسپ پیدا ہوتی ہے اس کی گرفت میں آجائے
سے خواب میں وہ منظمی عنصر پیدا ہو جاتا ہے جو اصل خواب میں میں پاتا ہوتا تھا خواب کے
نظریے کے تین اصول ہیں ۔

۱۔ خواب کا عمل اس سے ہوتا ہے کہ وہ عناصر سے جو عمل ہوتا تھا اس سے نئے
شکل ہو جاتا خواب کا عمل اصل جو بہتات اور واردات پر مرمت ہوتا تھا چڑھا دیتا ہے جس سے
تیند میں عمل نہیں تھا

۲۔ خواب میں حقیقی موضوع موتا ہے جو جلی موضوع سے نیا دورہ سیر حاصل اور مختلف ہوتا ہے

۳۔ خواب میں اس کا عمل اس سے جو بھیجیں بدل ہیں اس خواب کے

موضوع میں نوادر ہوتی رہتی ہیں خواب کی ترجمانی میں ان کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

فرائڈ نے خوابوں کی ترجمانی میں خواب کی رمزیت پر تفصیل سے بحث کی ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ رمزیت کو ذہن نشین کئے بغیر خواب کی ترجمانی ممکن نہیں ہو سکتی۔ خواب میں رمزیت کا انکشاف سب سے پہلے شروع کرنے کا تھا۔ مسٹر انڈ کی تحلیل نفسی نے اس کی تصدیق کی ہے۔ فرائڈ کے خیال میں لاشعور میں دہی ہوئی خواہشات اکثر و بیشتر صنیعاتی نوعیت کی ہوتی ہیں، اس لئے جو علامات اس نے گنائی ہیں وہ بھی صنیعاتی قسم کی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ پھرنی چھٹانا، سستون و رخت، سانپ، چار، نیزا، خوار، پستوں، ٹونٹی، جنس، فلم، ہتھوڑا، انگٹائی، بل، ٹوپی وغیرہ مرد کے عضو خاص کے علامات ہیں۔ گڑھا، مرتہا، بوتل، الماری، صندوق، جیب، جہاز، چوڑھا، مکروہ اور دوا، میز، کتاب، گرہ، بھاڑی، چٹان، چپٹر، سنگار مان، باغ، پھولی، کلاک وغیرہ عورت کی شرم گاہ کے علامات ہیں۔ جو شخص ان علامتوں کو سمجھنے سے قاصر رہتا ہے وہ خواب کی ترجمانی کے اہل نہیں ہوتا۔ فرائڈ اور اس کے پیروؤں نے خوابوں کے سیر حاصل تجزیے کئے ہیں۔ فرائڈ نے عمل خواب کے حوالے سے طرانت کی بھی توجیہ کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ

طرانت اس طرح پیدا ہوتی ہے کہ مابیل شور کا کرنی سلسلہ خیالات، ایک لمحے کے لئے لاشعور کا ترتیب نو پاتا ہے جس سے وہ ایک لمحے کی صورت میں نوادر ہوتا ہے۔ لاشعور کے اثر و عمل کے تحت اس میں تفصیل اور اکھاڑ پھینچا ہوتی ہے مینی وہ عمل ہوتا ہے جس کا سوا بعد ہم خواب کے عمل میں کر چکے ہیں۔ خواب اور طرانت میں جو مشابہت بعض اوقات دکھائی دیتی ہے اسی قدر مشترک سے منسوب کی جاتی ہے۔ فرائڈ کے نظریے میں ہر کیس دوئی کا سامنا ہوتا ہے۔ انا اور آؤ انا اور ماؤن انا، اصول حفظ اور اصول حقیقت۔ بشور اور لاشعور حیات کی جبلت : اور مرگ کی جبلت

۹ کی دونی

Introductory Lecture	Ego
Id	Superego
Eros	Thanatos

فرمانے دیں انسان کے تین درجے بیان کئے ہیں شعور، ماقبل شعور اور لاشعور۔ ماقبل شعور کی بدیں مدت تازہ کی جاسکتی ہیں۔ لاشعور جبلتوں اور دہائی ہولی خواہشات کی آجگاہ ہے جو اپنی اصل صورت شکل میں شعور کی سطح پر نہیں ابھر سکتیں صرف تجلیں نفسی ہی سے انھیں شعور میں لایا جاسکتا ہے لاشعور کے خصائص درج ذیل ہیں

(۱) یہ اخلاق سے بے پروا ہے (۲) انانیت پسند ہے (۳) زمان کی گرفت سے آزاد ہے۔ (۴) اس میں اصول خطا کی کارفرمان سے (۵) یہ سراسر غیر منطقی ہے (۶) یہ بھکار سے (۷) اس میں جنسی میلان غالب ہے (۸) یہ ہمارے ذہن میں بچپن تدم دمنی انسان اور خوشی کی مانگی کرتا ہے۔
انا شعور کی نمائندہ سے اور اڈا شعور کی

انا کے خصائص (۱) یہ شعوری ہے (۲) منطقی ہے (۳) اس کا تعلق عالم حقائق سے ہے خارج سے (۴) یہ خود کتنی سے (۵) اس پر مافوق انا کی حکومت ہے (۶) یہ خارجی حقیقت اڈا کے متعلق دباؤ اور مافوق انا کے امین منہ بہت کرنے سے (۷) اس میں اخلاقی معایر پائے جاتے ہیں (۸) اس میں زمان کی گرفت موجود ہے (۹) یہ سرتے میں خوب کے اعضاء کا کام کر رہا ہے (۱۰) انا اڈا سے نکلی سے اس کی حدیں لگی ہے

مافوق انا بچنے کے لئے اخلاق دستور کا درجہ رکھتی ہے اس کے خصائص درج ذیل میں (۱) انا سے عقل سے (۲) یہ انا پر مگرن سے (۳) انا کی زمانی سے تک نہیں ہستی (۴) انا کی نسبت اس کا شعور سے کم واسطہ پڑتا ہے (۵) یہ اڈا سے قریبی رابطہ رکھتی ہے (۶) یہ نفس سیر کے ساتھ ہی مربوط ہے (۷) یہ اڈا پس الجھ کر رہا ہے (۸) یہ اخلاق تقاؤ ہے جو انا میں لاشعوری احساس جرم پیدا ہے جبکہ انا احساس جرم کو چھپانے کی کوشش کرتی رہتی ہے (۹) اسے ضمیر کے مترادف سمجھا جاسکتا ہے۔

لاشعور اور اڈا متبادل یا مترادف نہیں ہیں لاشعور کے بعض حصے انا میں اور بعض اڈا میں پائے جاتے ہیں اس کے خصائص (۱) یہ لاشعوری ہے (۲) یہ غیر اخلاقی ہے (۳) اس

میں اصول خط کار فرما ہے۔ (۸) اس میں تسلی لاشعور کے آثار موجود ہوتے ہیں۔ (۹) یہ شوائی توانائی کا سرچشمہ ہے۔ (۱۰) اس میں حیات کی حقیقت اور موت کی حقیقت کی کش مکش جاری رہتی ہے۔ (۱۱) یہ تمام حقیقتوں کا گہوارہ ہے۔ (۱۲) یہ کسی قانون کو نہیں مانتی۔ (۱۳) زمان کی قید سے آزاد ہے۔ (۱۴) اس میں کوئی تنظیم نہیں پائی جاتی۔ (۱۵) یہ لاشعور کی ترسیم شدہ صورت ہے۔

آنا ایڈ سے نکل ہے۔ اس لئے اڈ ہی سے تقویت حاصل کرتی ہے آنا ایڈ کی خارجی عالم کی مافوق آنا کی خدمت گزار ہے اسے اس تینوں آقاؤں کو خوش رکھنا پڑتا ہے عالم خارجی ایڈ میں مقصود ہر توان میں مغایرت کو دیتی ہے مافوق آنا۔ آنا کی قریح ہے۔ اڈ پیدائشی ہوتی ہے۔ جب پیدائش کے بعد اسے خارجی عالم سے واسطہ پڑتا ہے تو اس سے آنا نکلتی ہے چند سال کے بعد مافوق آنا ایڈ پس الجھن کی دہشت بن کر نمودار ہوتی ہے اور اس کا بدل بن جاتی ہے۔ ضمیر مافوق آنا کا فعل ہے جو آنا کے کام اور دنیا کو جانچتا ہے اور اس کا احتساب کرتا ہے۔ جب آنا پر مافوق آنا پوری طرح حاوی اور مستحرف ہو جائے تو انسان کا اعتبار نفس مجروح ہو جاتا ہے اور وہ احساس کمتری میں مبتلا ہو جاتا ہے ایڈ اور مافوق آنا میں ایک بات مشترک ہے۔ دونوں ماضی کے اثرات کی ناعدگی کرتی ہیں جب کہ آنا کا تعلق فرد کے ذاتی تجربات سے ہوتا ہے۔ باہر حقیقی نفس مریمین کی کمزور آنا ایڈ اور مافوق آنا کے اخلاقی تقاضوں کے خلاف تقویت دیتا ہے۔ جب تک آنا۔ ایڈ اور مافوق آنا یا عالم خارجی ایڈ کے درمیان مغایرت کو برقرار رکھ سکتی ہے۔ انسان خلل ذہنی سے محفوظ رہتا ہے جس شخص کی آنا ایڈ اور مافوق آنا کی باہمی پیکار اور کش مکش کے سامنے بے دست و پا ہو جائے اس کا ذہنی توازن و ہم برہم ہو جاتا ہے۔ ایڈ براہ راست خارجی عالم سے کوئی رابطہ نہیں رکھتی جب کہ آنا کا تعلق بلا واسطہ خارجی عالم سے ہوتا ہے جب آنا کے لئے خارجی حقائق اتنے تلخ ہو جائیں کہ وہ ان سے مطابقت پیدا نہ کر سکے تو خارج سے اس کا رابطہ منقطع ہو جاتا ہے اور اختلال نفس کی شدید صورتیں جنوں خود گم نشدگی وغیرہ پیدا ہو جاتی

ہیں۔ انا، ذہانت، عقلیت اور حقیقت پسندی کی نائندہ ہے اور خداجی عالم کے اڈ پر اٹھنا ہونے سے پیدا ہوتی ہے۔ جیسے کہ وقت کو محفوظ رکھے کے لئے اس کے گرد پھالی پیدا ہو جاتی ہے۔

فرائڈ کی ایک معروف ڈوئی، اصول حقیقت اور اصول حفظ کی ہے۔ اصول حقیقت کا واسطہ انا سے ہے اور اصول حفظ کا تعلق اڈ سے ہے۔ فرائڈ کتاب ہے کہ ہمارے تمام اعمال کا محرک اولیٰ اصول حفظ ہے۔ جینی ہم ہر وقت حفظ کے اصول کے لئے اور دور سے بچنے میں کوتاہی رہتے ہیں۔

حفظ سے حقیقت کی طرف گھٹنے میں انا موڑ کر دار ادا کرتی ہے۔ اس کو شش میں انسان کو اشیاء نفس سے بھی کام لیتا پڑتا ہے۔ یہ مرحلہ لمبا اوقات شدید نفسیاتی کشش کا پیش خیمہ بن جاتا ہے۔

یکس کش اڈ اور انا کے درمیان واقع ہوتی ہے۔ جس شخص کی انا کمزور ہو وہ حقائق کی تلخی کا سامنا نہیں کر سکتا۔ اور عام خیال یا مذہب خرابی کی حالت میں لذت کی جستجو کرتا ہے۔ صوفی، شاعر اور نا کام عاشق اس دوسرے سے متعلق رکھتے ہیں۔ اس کے برعکس جن لوگوں کی انا قوی ہوتی ہے وہ حقائق کا مردانہ وار سامنا کرتے ہیں۔ اور ذہنی و جذباتی ذرا سے محفوظ رہتے ہیں۔ ماضی، دان، فلاسفہ اور متعلقین اخلاق اس گروہ سے متعلق رکھتے ہیں۔ انھیں حقائق سے رابطہ پیدا کرنے کے لئے تخلیق لذت کو تیاگ دینا پڑتا ہے لیکن اس کی قربانی ان کی محسوس واقفیت پسندی سے ہو جاتی ہے۔

جو نفسیاتی صحت مندی کی سب سے بڑی ضامن ہے فرائڈ کے خیال میں حفظ سے حقیقت کی طرف قدم بڑھانا انا کی ترقی کے لئے نہایت اہم ہے اور تقاضے انا کے اس عمل میں بھی برابر بات کا احتمال رہتا ہے کہ آدمی دوبارہ ماضی کی کیفیات کی طرف رجعت کر جائے۔

اداکر عمر میں مستراٹھ نے زندگی کی جبلت اور موت کی جبلت کی دو فی پیش کی وہ کتاب ہے کہ موت کی جبلت انسان کو تباہی اور بربادی کی طرف لے جاتی ہے۔ اس میں صوفی حضرت علیؑ جو جانے کس حد تک سادیت یا اینا کوئی کی کیفیت رہتا ہو جاتی ہے۔ زندگی کی جبلت اور موت کی جبلت میں کشمکش جاری رہتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں محبت اور نفرت یا جارحیت اور اجتماعی احساس کی یہ پیکار کہیں ختم نہیں ہوتی۔ فرائڈ نے تحفظ ذات اور تحفظ نوع کا ذکر زندگی کی جبلت کے تحت

کیا ہے۔ موت کی جیت فرائڈ کے خیال میں انسان کا غیر ذی حیات حالت کی طرف دوبارہ لوٹ جانے کا رجحان ہے۔ یہ کسی فرد کے مر جانے کی خواہش نہیں ہے جیسا کہ عام طور سے سمجھا جاتا ہے۔ فرائڈ نے تسلیم کیا ہے کہ تخلیق نفسی سے شدید ذہنی امراض کا علاج ممکن نہیں ہے بالخصوص غلط، خود گم شدگی، جنون، مراق وغیرہ اس سے علاج پذیر نہیں ہیں۔ البتہ ان امراض کی تحقیق سے فرائڈ نے جو نتائج اخذ کئے ہیں ان سے قوت ذہن کے علاج استفادہ کر دے ہیں مریضین خود مرکزیت کے بارے میں اس کا خیال ہے کہ طاقتور ہم جنسی رجحان کو لا شعور میں دبا دینے سے یہ مرض ٹھک جاتا ہے اس ضمن میں اُس نے ڈاکٹر شریر کے مثال دی ہے۔

”ڈاکٹر شریر کے فریب نفس نے اب نہ ہی اور صوفیانہ شکل اختیار کر لی وہ خدا سے براہ راست رابطہ رکھتا تھا شیاطین اس سے کہتے تھے اسے فوق العزت صورتیں دکھائی دیتی تھیں اور مقدس کرسی کی سائے دیتی تھی اسے اس بات کا یقین ہو گیا تھا کہ وہ کسی اور ہی عالم کا کہیں ہے۔ خدا کی طرف اس نے ناز و نیاز اختیار کر لی۔ اس نے عرض کیا کہ وہ خدا کی زوجہ ہے وہ اسی کتاب میں لکھا ہے میرے جسم میں کچھ ایسی ہی کیفیت رہنا ہوتی جیسا کہ مریم خدا نے اپنے شکم میں سچ کے وجود سے عروس کی ہوئی جب کہ وہ ابھی کنواری اور اچھوتی تھیں۔ وہ مختلف مواقع پر مجھے احساس ہوا کہ میری جانے خاص عورت کی سی ہے اگرچہ وہ پوری طرح نشوونما نہیں پاسکی۔ اور مجھے بچے اذد میں وہی لڑش عروس برتی جو استتار نطفہ کے بعد رحم میں عکس کی جاتی ہے۔“

فرائڈ نے کہا کہ ڈاکٹر شریر کے فریب نفس کے دو پہلو ہیں ایک تو یہ کہ وہ عورت بن گیا ہے۔ اور دوسرے یہ کہ خدا اس سے پیار کرتا ہے۔ اس مرض کا مریض دو قسم کے داہلوں کا شکار ہو جاتا ہے ایک تو یہ کہ سب لوگ اس کے درپے آزار ہیں دوسرے یہ کہ وہ اپنے آپ کو ایک عظیم، با فوق الطبع اور ممتاز ہستی سمجھنے لگتا ہے۔ جھوٹے حقیانِ نبوت اس مرض

میں مبتلا ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر شریہر ایک طرف تو اپنے آپ کو خدا کا برگزیدہ محبوب سمجھتا تھا دوسری طرف اس کی آرزوئیں یہ تھیں کہ دنیا ۲۱۲ برس کے بعد برباد ہو جائے گی۔

قتلویش اور اس کے اختلال نفس سے متعلق بھی فرائڈ کی تحقیقات قابل قدر ہیں اُس نے ان کے اسباب خود لہذا میں تلاش کئے ہیں جو لوگ اہل شباب میں خود لذتی کے شکار ہو جاتے ہیں وہ تشریٹس کے اختلال نفس اور عصبی المزاجی میں مبتلا ہو جاتے ہیں اسی طرح جن خود توں کے شوہر کو ناہمیت ہوتے ہیں وہ عمر بھر قتلویش اور عصبی المزاجی کے باعث ذہنی اذیت اور جذباتی گھٹن محسوس کرتی رہتی ہیں نفسیاتی وحشت اور خود گم شدگی کے مریضوں کے تجزیے میں بھی فرائڈ نے رُف جینی کا اثبات دیا ہے اور ان امراض سے متعلق ہمیشہ قیمت تحقیقی مواد جمع کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خود گم شدگی کا مرض اس وقت لاحق ہوتا ہے جب انسان کے خیال، جذبے اور عمل کا یا ہی رشتہ برقرار نہیں رہتا اور عادی عالم سے اس کا ذہنی رابطہ منقطع ہو جاتا ہے فرائڈ نے روزمرہ کی چھوٹی موٹی غلطیوں اور کوتاہیوں کی بھی نفسیاتی توجیہ کی ہے وہ کہتا ہے کہ جب ہم کسی شخص یا شے کا نام بار بار بھول جاتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم لائق طور پر اس سے نفرت کر رہے ہوتے ہیں۔ اسی طرح عام لول چال میں ہم سے جو نفرتیں ہوتی ہیں ان کی تہ میں وہی بولی ناگو خواہشات موجود ہوتی ہیں تحلیل نفسی کے اصول سے ہم روزمرہ کے عام واقعات و واردات کی بھی توجیہ کر سکتے ہیں مثلاً فرائڈ کے خیال میں جو شخص حد سے زیادہ نفیس مزاج، خوش پوشاک اور صفائی پسند ہوتا ہے وہ جرم کا احساس رکھتا ہے جو مرد کو ناہمیت ہوتے ہیں وہ ہر وقت ایسی برسی کی ناز برداری میں لگے رہتے ہیں۔ جو عورتیں کسی غیر مرد سے معاشقہ کر رہی ہوتی ہیں وہ اپنے خاوند کی تالیف قلب میں غلط کرتی ہیں۔ جو آدمی فلک شکاف قہقہے لگاتا ہے وہ فی الاصل مدد درجہ افسردہ خاطر ہوتا ہے ایسے لوگ عام طور سے مایوسیا کے مریض ہوتے ہیں جو آدمی دوسروں کی چھوٹی سے چھوٹی حرکت پر کڑی نظر رکھتا ہے اور اس وجہ میں مبتلا ہوتا ہے کہ ہر کوئی میرے درپے آ رہا ہے وہ خود مرکزیت کا مریض ہوتا ہے دوستوں کی محفلوں کو گرانے والے تنہائی سے خائف ہوتے ہیں چونکہ ان کا

اندرون ویران یا مجرم ہوتا ہے اس لئے وہ اکیلے میں اپنے آپ کا سامنا نہیں کر سکتے، اور
 دوستوں کے پیچھے بھاگتے پھرتے ہیں۔ مذہبی دیوانے جو معمولی سے اختلاف رائے پر مرنے مارنے
 پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ فی الحقیقت اپنے مذہب کی صداقت کے بارے میں شکوک و شبہات رکھتے
 ہیں۔ جو لوگ بے خدائی کی شکایت کرتے ہیں اور گہری غیبت سے لطف اندوز نہیں ہو سکتے جرم کی
 الجھن میں مبتلا ہوتے ہیں۔ کیونکہ گہری غیبت اور معصیت کا حولی دامن کا ساتھ ہے۔ جو خود لذتی
 کا بدلہ ہے اس میں بھی خود لذتی جیسی عبرت پائی جاتی ہے۔ اس میں بھی اوصحابی تشبیح ہوتا ہے
 جس کے دور ہونے پر نفسیاتی لذت کا احساس ہوتا ہے جو شخص کسی عورت سے محبت کر
 رہا ہے اور وہ ڈر و صرپ کے بعد اس پر تاج پانے میں کامیاب ہو جاتا ہے اس میں حد و وجہ اعتدال نفس
 اور قوت اقدام پائی جاتی ہے اور وہ دوسرے و نیوی معاملات میں بھی کامیاب ثابت ہوتا ہے دیگر
 فرائڈ نے تخلیق نفسی کی روشنی میں مذہب، تمدن، اخلاق، آرٹ، عشق و محبت و غیرہ پر
 بھی اظہار رائے کیا ہے۔ فرائڈ کے خیال میں مذہب فریب نفس ہے بنی نوع انسان کے وہ چھوٹ
 سے یادگار ہے جس طرح ایک بچہ تخیلات کی دنیا بساتے رکھتا ہے اسی طرح قدیم انسان بھی جو
 ذہنی لحاظ سے بچہ ہی تھا خارج کے خفاتی سے گریز کر کے تخیلات کے عالم میں پناہ لیتا تھا
 اور نامساعد مطلق ماحول کے شدائد کا دوا، روزِ خوابی اور آرزو پروری میں تلاش کرتا رہتا تھا
 قدیم انسان نے قدرتی مظاہر کو اپنی ہی جیسی زندہ اور ذمی شوریستیاں سمجھا اپنے احساسات و
 جذبات ان سے منسوب کئے اور پھر ان سے جذباتی رابطہ قائم کرنے کی کوشش کی فرائڈ کے
 خیال میں خدا کا تصور ابوی الجھن کی تخلیق ہے۔ قدیم انسان خدا کے وجود میں وہی تحفظ تلاش کرتا
 تھا جیسے بچہ اپنے باپ کی ذات میں پالیا ہے۔ بچہ باپ سے ڈرتا بھی ہے اور اس کا سہارا بھی
 لیتا ہے۔ اسی طرح قدیم انسان خدا سے خوف بھی کھاتا تھا اور مصیبت میں اسے پکارتا بھی تھا
 فرائڈ کہتا ہے کہ خدا انسان کا خالق نہیں بلکہ انسان کے ذہن کی مخلوق ہے وہ کہتا ہے کہ جب
 انسان نفسیاتی اور جذباتی لحاظ سے بالغ ہو جانے لگا تو اسے خدا کے سہارے کی ضرورت نہیں رہی

گی۔ جیسے بچہ جو ان پر کرباب و محتاج نہیں رہتا۔ خدا کے علاوہ فریاد و رنج کے مذہبی معتقد اور حیا بعد مات کا بھی منکر ہے اس نے اپنے آبائی مذہب پر اپنی ایک کتاب "موسنی اور مدائنت" میں نقد لکھتے ہوئے کہا ہے کہ تاریخ عالم کا سب سے پہلا موجد فرعون اخناتن ۱۵۰۰ء ق م میں تخت نشین ہوا تھا۔ جس نے بت پرستی کو ممنوع قرار دیا۔ پدمیوں اور قربانیوں کا خاتمہ کیا۔ اُس نے ایک آتن کی عبادت کی دعوت دی۔ اخناتن اپنے ایک بیٹے میں لکھا ہے: "تو خدا سے واحد ہے تیرے سوا کوئی خدا نہیں ہے" فریاد کے خیال میں جناب موسنی قبلی الاصل تھے اور انھوں نے آتن ہی کے مسلک کا اختیار کیا تھا۔ مصریوں کی طرح انھوں نے تختہ کرانے کا علم دیا۔ اور خنزیر کو حرام قرار دیا۔ اپنی ایک اور کتاب "طوطم اور طوط" میں بھی فریاد نے مذہب پر بحث کی ہے۔ اُس نے رادون سے یہ خیال دیا کہ چوری نظام اس وقت ختم ہوا جب بیٹوں نے باپ کے خلاف بغاوت کر کے اسے قتل کر دیا۔ سب مل کر اسے کھا گئے اور اس کی عورتوں پر متصرف ہو گئے۔ رابرٹسن سمجھتے ہیں کہ فریاد نے یہ خیال اخذ کیا کہ یہ گروہ جس پر باپ حکمران تھا بعد میں طوطم برادری کی صورت اختیار کر گیا۔ اس گروہ نے باپ کی بجائے کسی جائز کو اپنا مبداء یعنی "طوطم بنالیا اور اسے اپنا ممنوع قرار دیا گیا۔ سال میں ایک دفعہ قبیلے کے تمام افراد اکٹھے ہوتے اور طوطم کے جائز کو مار کر کھا جاتے تاکہ اس کی قوت ان میں ملوں کر جائے۔ فریاد کہتا ہے کہ عشاء ربانی کی رسم (جس میں کلیسا نے دم کے پیرو دہائی کے ٹکڑے اور شراب کو جناب فیض کا خون اور جسم سمجھ کر کھاپی جاتے ہیں) طوطم سے ہی سے یادگار ہے فریاد کہتا ہے کہ مذہب میں گناہ کا تصور بھی اڈیس الجھن سے یادگار ہے اور اس تصور میں وہی احساس جرم پایا جاتا ہے جو باپ کو قتل کر کے میٹوں کے دروں میں پیدا ہوا تھا۔ وہ گناہ یا جرم کے اس احساس کو مذہب کی اساس سمجھتا ہے۔ مذہب میں ضمیر کا تصور بھی نہایت اہم ہے فریاد نے اپنی کتاب "تدق" اور اس کی ناآلودگیاں میں کہا ہے کہ ضمیر سزا کے خوف کا دورا نام ہے۔ انسان کے بطون میں خیر و شر میں تیز کرنے کی کوئی پیدا نشی صلاحیت نہیں ہوتی اس باپ

کی مددک ٹوک سے خیر و شر کی تیز پیدا ہوتی ہے جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے فرائنڈ نے اُنہی کے ضمن میں بھی ضمیر سے بحث کی ہے۔

معروف معنوں میں فرائنڈ عشق و محبت کا بھی قائل نہیں ہے وہ اسے تویم Hypnosis کے مائل سمجھتا ہے اس کے خیال میں جذبات عشق دوزخ ہے یعنی انسان جب کسی سے محبت کرتا ہے تو وہ اس سے نفرت بھی کر رہا ہوتا ہے محبت کو نفرت سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ خاص عشق کا تصور بے معنی ہے۔ محبت اور نفرت کی اندرونی کشمکش جذبات عشق میں جوش و خروش پیدا کرتی ہے۔ سارتر کا یہ خیال کہ عشق پیکار و آویزش کا دوسرا نام ہے فرائنڈ ہی سے مستعار ہے سارتر کا یہ ادعا بھی فرائنڈ سے ماخوذ ہے کہ محبت میں ایذا کو شرمندہ انداز اپنڈی کے عناصر لازماً موجود ہوتے ہیں۔ فرائنڈ انسان دوستی کو بھی فریب نفس سمجھتا ہے اس کے خیال میں سب لوگ ذاتی حظ و سرت کے حصول میں اس طرح منہمک رہتے ہیں کہ ایثار و عطا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

تعلیم و تعلم کا ذکر سترائنڈ نے اصول حقیقت اور اصول خط کے ضمن میں کیا ہے وہ کتاب ہے کہ تعلیم کا اصل مقصد یہ ہے کہ اصول خط پر قابو پا کر اسے اصول حقیقت میں بدل دیا جائے دوسرے الفاظ میں اُنہی کو قوت دی جائے تاکہ وہ اڈ کے تقاضوں کے سامنے سپر انڈا فٹ ہو کر روزِ خرابی اور آلودہ پردری میں پناہ نہ لے بلکہ ان کے ساتھ حقیقت پسندانہ انداز میں مفاہمت کر کے انسان کی دلچسپیوں کو عالم خارجی کے ساتھ وابستہ کرنے میں اس کی مدد کرے۔

آرٹ کا ذکر کرتے ہوئے فرائنڈ لکھتا ہے کہ

”آرٹ دونوں اصولوں اور خط اور اصول حقیقت میں عجیب طریقے سے مفاہمت پیدا کرتا ہے فن کار اصلاً ایک ایسا شخص ہوتا ہے جو حقیقت سے سڑ بڑھتا ہے۔ وہ حقیقت کی تشفی کو تیاگ دینے کے مطالبے کے ساتھ مطابقت پیدا نہیں کر سکتا اس لئے تخلیقات کے عالم میں اس کی جنسیاتی حوابشات اور ترقی کی آواز میں کھن کھیتی ہیں لیکن وہ تخلیقی دنیا

سے دوبارہ حقیقت کی طرف لوٹ آئے گا۔ اس کا راستہ پاتا ہے کیونکہ وہ اپنی خصوصی صداقت سے کام لے کر خیالات کو حقیقت کی صورت بچھنے پر قادر ہوتا ہے اور لوگ اس کا جواب یہ کہ کر پیش کرے جس کہ اس کے خیالات حقائق ہی کے عکس ہیں اس طرح سے وہ فی الواقع ایک بادشاہ ایک سید حقائق بن کر لوگوں کو مجرب بن جاتا ہے۔

فرائڈ کہتا ہے کہ جیسے ادب اس لئے اچھا لگتا ہے کہ اس کے فضل ہم اپنے جانگئے ہوئے خوابوں سے شرم محسوس کئے بغیر ان سے محفوظ ہوتے ہیں اس کے خیال میں دوسرے لوگوں کی طرح شاعر اور فن کار بھی حکومت، شہرت، دولت اور عورتوں کی محبت کے تساہی ہوتے ہیں لیکن اپنی نفسیاتی مجبوریوں کے باعث ان کے حصول کے لئے کوئی حقیقت پسندانہ کوشش نہیں کرتے۔ اس مقصد کے لئے وہ تخیلی فن سے رجوع لاتے ہیں اس بات کے لئے اس نے گوتے کے ناؤ سنٹ کی مثال دی ہے۔

ڈاکٹر ناؤ سنٹ شیطان سے کہتا ہے۔ "تمہارے پاس سے ہی کیا جو میری غیر فانی روح کے عرصہ بچھے رہ گئے۔" شیطان اسے ان تمام اشیاء کی پیشکش کرنا سے حوالہ دے کر کہتا ہے کہ وہ اس کی دولت، عظمت سے بھارا، حکومت، عظمت کی متغیر در سب سے بڑا کر سین عورتوں کا بیار فرائڈ کہتا ہے کہ ایک فن کار عالم تخیل میں سب چیزیں پاتا ہے اس کے ذہن میں ایک پراسرار صدا حیت ایسی جی بونی ہے جس کے باعث وہ عام لوگوں کی مانند عالم تخیل میں کھو کر نہیں جاتا بلکہ اپنے خیالات میں خط و مسرت کا رنگ بھر کر انھیں الفاظ یا اصوات میں محفوظ کر دیتا ہے اور دوبارہ حقائق کی طرف لوٹ آتا ہے اور اس کے سامعین اور ناظرین بھی اس کی مسرت سے بہرہ اندوز ہونے میں مددگار ہیں۔ اسی طرح اپنی محرمیوں کا مادہ اس کے ذہن میں پاتے ہیں اس سوال کا جواب کہ یہ پراسرار صلاحیت کیا ہے فرائڈ نے نہیں دیا اور اس نے تصور فہم کا اقرار کیا ہے فرائڈ فن میں تخیل کا نہیں ترتیب کا قافی ہے جب رنگ کے پیرؤں نے الزام لگایا کہ فرائڈ تخیل فن کا شکر ہے تو فرائڈ کے ایک مشہور پیرو ارنسٹ جو نزن نے کہا

”ہیں طبعی یا روحانی دنیا میں تخلیق کا کوئی جز نہیں ہے جس سے کوئی تخلیق سمجھا جاتا ہے
نظر مائر سے دیکھا جائے تو وہ ترتیب یا رد و بدل ہی موت ہے۔“

فرائڈ کی تخلیق نفسی نے اہل مغرب کے اخلاق، ادبیات اور آرٹ پر گہرے اثرات
ثبت کئے ہیں۔ اس کے خیال میں جنسی جذبے کا بے محابا اظہار نفسیاتِ صحتِ صدی کے
لئے ضروری ہے۔ مغرب کے وجودوں کو اظہارِ ادب کے نام پر جنسی بے راہ روی کا علی جوہر
مل گیا ہے۔ ناول نگاروں میں پروسٹ، جاس، ورمین، ہولف، ونڈو، بے شوری، رد اور زاد
تلازمِ خیال کی تکنیک تخلیق نفسی سے اخذ کی ہے اور اس کے نام پر نقشے لکائی گئی ہیں جو ناول سے
خارج کر دیا ہے اور قصہ نویسی، ہڈمان نگاری بن کر رہ گئی ہے۔ تاہم وہی اور تئیں نگاری میں
لاعنیت پار پانگی ہے دوسرے درجے کے متساوی اور ادب میں کے پردے میں یہی کم ہنگام
کو چھپائے میں کوتاہی میں داد اور ادب و افضیت، کمبیت وغیرہ کی معنی تحریریں بھی تخلیق نفسی
کی پورہ ہیں معاصر ترقی پسندوں سے فرائڈ کی فردیت سے مغرب کے ساست دانوں کو طبعی طور پر
کی مخالفت کا اظہار ہوا ہے اور تقدیس فرد سے ام پر اخصاں کو بجا فردیت ہمارا ہے۔
فرائڈ کے بارے میں لوگ اتنا پسندی کے شکار ہو گئے ہیں کہ اس کے مدافع اسے لاشعور
کا کوہیں کہتے ہیں اور آسٹریا میں اور کارل مارکس کے ساتھ اس کا شمار اس دور کے فاضلین
میں کرنے میں اس کے معتزضین تخلیق نفسی کو سانس نہیں دیتے بلکہ ایک صوبہ سلک قرار
دیتے ہیں فرائڈ کے مابعد نفسیات، فطرت کا آدمی نفسیات کے علم کے لئے قابل قبول نہیں ہیں وہ
کہتے ہیں کہ فرائڈ نفسی ہے عالم نفسیات نہیں ہے وہ اس کے موت میں فرائڈ کے لیے
افزال کا حوالہ دیتے ہیں۔ دلیم فلیس کے نام ایک خط میں فرائڈ لکھا ہے۔

”عالم سبب میں مجھے فلسفہ پڑھے کا شوق تھا اب جب کہ میں طب کو تھوڑا کر رہا ہوں

کی جانب آ رہا ہوں گویا اپنی قدیم خواہش ہی کی تکمیل کر رہا ہوں میں ابی رومی کے خلاف

ڈاکٹر بن گیا تھا۔“

فرانڈزوں میں کارن بورنی، ایک فردم دھیزہ فرانڈ کے برعکس نفسیاتی تحلیل کے دوران تنہی ماحول کے اثرات کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں۔ ایک فردم نے اس بات سے بھی انکار کیا ہے کہ جنسیت ہی عشق و محبت کی اساس ہے اس کے خیال میں تحلیل نفسی کا اصل مسئلہ کسی فرد کی جینی خراجات کی تشنگی یا تشنگی کا نہیں ہے اصل مسئلہ فرد کا وہ تعلق ہے جو وہ معاشرے سے پیدا کرتا ہے کارن بورنی نے فرانڈ کی اڈیس الجمن پر تنقید لکھتے ہوئے کہا ہے کہ یہ الجمن جیسا کہ فرانڈ کہتا ہے اختلالِ نفس کا مبدیہ نہیں ہے بلکہ اختلالِ نفس کی پیداوار ہے۔ کارن بورنی نے جدید تمدنی ماحول کو بھی اختلالِ نفس کا ذمے دار قرار دیا ہے۔ چنانچہ وہ فرد کے اختلالِ نفس کا مطالعہ تمدنی ماحول کے حوالے ہی سے کرتی ہیں۔

فرانڈ کے بعض مترجمین کہتے ہیں کہ اس نے انسانی فطرت کے تجزیہ سببی اور حیوانی پہلو ہی سے اعتنا کیا ہے اور اس کے اعلیٰ وارفع پہلوؤں کو نظر انداز کر دیا ہے۔ فرانڈ کا ایک مداح اور دوست پشترائے خط لکھتا ہے۔

” میں نے آپ کی ”انا اور اڈ“ کو دوبارہ پڑھا۔ میں خوش ہوں کہ بنی نوع انسان کے مکافوں کی میادوں اور بدردوں کی تحقیق کے بعد آپ ان کے باغ کی طرف بھی توجہ دے رہے ہیں۔“

افسوس کہ فرانڈ بدردوں کی تحقیق میں ایسا کھو گیا کہ اسے باغ کی طرف توجہ دینے کا کچھ زیادہ موقع نہیں مل سکا۔

آخر میں اس حقیقت کی طرف توجہ دلانا نامناسب نہ ہوگا کہ جس اختلالِ نفس کا علاج فرانڈ نے تحلیل نفسی کی صورت میں پیش کیا ہے وہ جدید مغربی تمدن کا خاص مرض ہے۔ فرانڈ اور ڈیگ دونوں نے تسلیم کیا ہے کہ ان کے مریضوں کی اکثریت طبقہ اُمراء سے متعلق رکھتی ہے۔ مغرب کے ساہوکار کاروباری اور صنعت کار اپنی عمریں دولت سمیٹنے میں صرف کر دیتے ہیں سرائے کے حصول کے لئے اسکتھال لازم ہے اور اسکتھال کو برقرار رکھنے کے لئے سامراجی کارروائیاں ضروری

ہوتی ہیں چنانچہ مغرب کے امراء برنا جائز دیکھنے سے کام لے کر دولت اور حکومت کے حصول کے لئے دن رات کوشاں رہتے ہیں اس جوں مرد جاہ کے باعث ان کے دلوں میں انسانیت محذوری، احسان و مروت کے سوتے خشک ہو جاتے ہیں وہ بھی خوشی سے بہرہ ور نہیں، بلکہ زندگی کو بے معنی اور بے صرف سمجھنے لگتے ہیں اور اندر وہ خاطر کے ملاح کے لئے انسانیت صحت لگا ہوں کا رخ کرے میں یہ وہ لوگ ہیں جو دوسروں کو خوشی سے محروم کر کے خوش بنا جاتے ہیں وہ دوسروں کی محنت و مشقت کے بل بونے پر بیٹھ کر نفع کے خواہاں ہوتے ہیں، ان کے برعکس وہ لوگ جو محنت کرتے ہیں خنقاں نفس سے محفوظ رہتے ہیں مراد کو بھی اس بات کا حال ہے۔ وہ کہتا ہے

”عوام کے اس عہد سے میں یقیناً حق و صداقت سے کہ جو لوگ جہاں تک مشقت کرے ہیں وہ خنقاں نفس سے محفوظ رہے ہیں۔“
ایک اور جگہ کہتا ہے

”ایک وحشی نفسیاتی طور سے محنت نہ رہ سکتا ہے مذہب آدمی نفسیاتی صحت سے بڑا ہے نہیں ہو سکتا۔“

عوام اور وحشی ظاہراً مزدور اور کسان میں اور مذہب سراسر ایہ دار امراء میں حقیقت یہ ہے کہ کام اور محنت و مشقت وہ تریق ہے جو عوام کو خنقاں نفس سے محفوظ رکھتا ہے جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے اختلاں نفس امراء کا مرض ہے مغرب کے زوال پذیر تمدن کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے کہ اس میں کسی جہانی یا ذہنی مرض کے اسباب کا ازار نہیں کرتے بلکہ ملاقات کا علاج کرتے ہیں مثلاً دل کے مریضوں کو سادہ فطری زندگی بسر کرے کی تلقین نہیں کی جاتی تاہم ترقی یافتہ ممالک کی تحقیق پر صرف ہر جہی سے کہ عیاشی، کثرت شراب نوشی اور غیر فطری زندگی سے جب دل سکنا ہو جائے تو اس کی بجائے پلاسٹک کا دل کیسے لگایا جائے یہی ماں تخلیق عسی کا بھی ہے اختلاں نفس کے اسباب دور کرنے کے لئے ایک ایسے معاصر سے کے قیام کی ضرورت ہے جس میں

جبر و استیصال نہ ہو، جس میں تمام لوگ محنت و مشقت میں برابر کے شریک ہوں، جس میں طفیل خور کے
 امراء کو لوٹ کھسوٹ کا موقع نہ دیا جائے جس میں معاشی عدل و انصاف کا دور دورہ ہو اس
 معاشرے میں لوگ سادہ فطری زندگی گزاریں گے اور اختلال نفس کا خود بخود استیصال ہو جائے گا
 لیکن مغرب کا مقصد طبقہ جبر و استیصال سے دست کش ہونے کو تیار نہیں ہے خواہ اس کا تعلق
 اسے اختلال نفس کی صورت میں دینا پڑے ظاہر ہے کہ فرائض کی تعمیل نفسی کا کام اختلال نفس
 کے اسباب کو دور کرنا نہیں بلکہ علامات کی تشخیص کر کے بقدر توفیق ان کا اندام کرنا ہے
 فرائض نے شاہ کو، زینے، ذریعہ، برائے، فلورن، مارٹن پوس، بلانڈ و غیرہ سے کہہ کر
 فیض کیا تھا لیکن اس کی اپنی دین بھی قابلِ قدر ہے اس کی برہمنیت، ایڈیس الجھن، موت کی جہنت
 فردیت، جبریت، قنوطیت اور خود دشمنی کے بارے میں اہل علم متردد ہیں کہ ان کا تعلق اکثر و
 بیشتر مابعد نفسیات سے ہے لیکن طفلی نفسیات لا شعوری دباؤ اور خوابوں کی ترجمانی سے متعلق
 فرائض کی تحقیقات کو ہمیشہ قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جائے گا اور وہ آنے والے اہل
 تحقیق کے لئے فیضان کا باعث برقی رہیں گی۔

کو احساس آمیز گروہ کہا جائے گا۔ احساس آمیز الجھنیں کا نام دیا اور بعد میں صرف الجھن کہنے لگے چنانچہ یہی نقطہ دماغ پا گیا۔ ڈنگ نے بتایا کہ ہر الجھن کا ایک مرکزی نقطہ ہوتا ہے جس تک آنا یا شور کی رسائی نہیں ہوتی اس مرکزی نقطے کے گرد مستلقات جمع ہو جاتے ہیں اس میں اتنا جذباتی جوش اور تہیج ہوتا ہے کہ وہ شور کو درم برہم کر دے سکتا ہے الجھنیں نفس کے ٹکڑے ہوتے ہیں جو شور سے کٹ کر لا شور میں چلے جاتے ہیں اور وہاں سے شور پہاڑ انداز ہوتے رہتے ہیں فرائنڈ ڈنگ کے اس انکشاف کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتا تھا بلکہ اس نظریے نے سائنس میں فرائنڈ اور ڈنگ کو ایک دوسرے کے قریب کیا۔ ۱۹۰۷ء میں فرائنڈ اور ڈنگ نے کام کرنے لگے۔ فرائنڈ ڈنگ کی بصیرت کا معترف تھا اور ڈنگ فرائنڈ کی بڑی عزت و عظمت کرتا تھا الجھن کی طرح اوپس الجھن کا تصور بھی ڈنگ کی ذہین ہے شروع شروع میں فرائنڈ نے اسے قبول کرنے میں تامل کیا۔ لیکن بعد میں اپنا لیا۔ اور اسے نفس کا سنگ بنیاد قرار دیا۔ تلازم خیال کا تجرباتی طریقہ بھی ڈنگ ہی کا وضع کیا ہوا ہے جس کا فرائنڈ اور اس کے پیروں نے خیر مقدم کیا اور اس سے کام لیا۔ ہر برس کی رفاقت کے بعد فرائنڈ اور ڈنگ میں اختلافات نہ نہا ہونے لگے جس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ ڈنگ نے شخصی لا شور نہ تھا بلکہ لا شور میں فرق کرنا شروع کیا۔ جو فرائنڈ کو کسی طرح گوارا نہ تھا اس کے ساتھ دوسرے احمد میں بھی اختلافات رہتے ہوئے اور ڈنگ وراڈ سے الگ ہو گیا ڈنگ نے غیر مالک کی سیاحت کے دوران اری زونا کے چوبو لال بندریوں میں خاصا وقت گزارا۔ وہ نیو میکسیکو، کینیڈا اور ہندوستان بھی گیا اسے سندوں کے تترک یوگا اور چینوں کے فادمت میں گہری دلچسپی پیدا ہو گئی چنانچہ اس نے

و نسلم سے مل کر سترے پھول کا راز نکلتی جس میں چینی فلسفے اور مذہب کا ذکر کیا گیا ہے
 رنگ سے علم الانسان اور صنمیت عالم کا بھی گہرا مطالعہ کیا ہے اور جسمانی تقنوں میں فنی معنی
 تئسنس کر کے انھیں ملا سوں کا روپ دیا ہے اسے قدیم ہمارے اور کس کس میں گہرا صنعت تھا
 اس سے لاکھوں اور یوگیوں سے مندل (پکڑ جیسے دھاریں کی حالت میں کام میں لے لے جیسے) اور
 دور و دھنی کے کیا گروں سے جادو کے بندہ سے کی طبعی قوت سمعہ اہل اور اس کا تعلق، جیسا ہی
 لا شعور سے قائم کرے کی کوکسنس و فراڈ کے لا شعور کے اساتذہ سے طبع سے روم و ٹر مضطر
 کما ص فراڈ نے خدا کے تصور کو ابوی الجمن کا نام دے کر مذہب کی جیاد ہی منہدم کر دی
 تھی کلیسا سے روم کے بن کر رسنڈہ وغیرہ تھے رنگ کے انکار و نظریات کا جبر مقدم کیا۔
 کیونکہ ان کے خیال میں وہ مذہب کے زوالہ فریں تھے بندہ بھی جسے خوش رہے کہ رنگ سے
 یوگا کرم مندل دھار و غیرہ کا ذکر مذہب کا خاتمہ سے یہاں سے یہاں مذہم ستارہ معاد میں
 اجتماعی لا شعور کے آفندہ و خونہ نکلائے میں یاد رہے کہ آسکر تشر نے تحلیل مسمی اور یوگا میں
 قدر مشترک کا رنگ سے پہلے ذکر کیا تھا یوگا اور آدمیت کے واسطے سے رنگ سے دھاروں
 کو پیش از میت امتیت دے اس نے دھاروں کو اندر کات کا لا شعوری ایصال کہہ کر اس کی
 تعریف کی ہے اس کے خیال میں دھاروں پر صومی جی ہوتا ہے اور یہ دھاروں میں اور انھاروں
 کی نفس رنگ ہے اس کے ساتھ وہ کہتا ہے کہ فکر کا عمل فاعلی سے اور بہ دھاروں فکر کا ایصال
 عمل کا نام ہے وہ اس تصور سے قطع نظر کر لینا ہے کہ فکر کا عمل عمل ہوگا تو اس کا ایصال عمل
 کہاں سے آئے گا اور اگر دھاروں فکر کا ایصال عمل سے تو وہ نہ کہنا کہ سہولت سے
 ہمارے کیسے ہو سکتی ہیں جیسا کہ رنگ کا ادعا ہے

رنگ نے ادھر ادھر میں یہ نظریہ پیش کیا کہ ہمارے نفس میں بعض اعمال اسے بھی ہوتے
 ہیں جنہیں مادہ اور ذہن کہا جاسکتا ہے۔ یہ اعمال عموماً قی طور پر مائع سے وابستہ ہیں ہوتے
 اور لا شعوری کیفیت یا بے ہوشی کی حالت میں ہوتے ہیں۔ رنگ کا مقصد یہ ہے کہ

ایک نہ ایک دن جوہری توانائی اور اجتماعی لاشعور میں اقدار مشترک مل جائیں گی اور نفس انسانی اور جوہری توانائی کے واسطے حاصل ہونے کا ثبوت بھی مل جائے گا۔

ٹرنگ کی تحریر میں طول و طائل، تکرار ہے جا، انتشار و فکر اور تولید کی پائی جاتی سب سے موضوع زیر بحث پر اس کی گرفت شروع سے آخر تک قائم نہیں رہتی وہ قلم ہاتھ میں لیتا ہے تو قبضہ نویس کی طرح چل مرے غم سے ہم انتہہ کر اسے بے لگام چھوڑ دیتا ہے یہاں اوقات وہ تحلیل نفسی کا کوئی مسد چھیر دیتا ہے لیکن اسے احوال چھوڑ کر کسی گری ماحول اور صنیات کے چکروں میں پڑ جاتا ہے اور ان کے تفصیلی مطالعے اور ان کے مسائل کے تجزیے میں ایسا الجھ جاتا کہ سیاق و سباق سے اس کا تکیہ رابطہ برقرار نہیں رہتا اسی بات نے اس کی نگارشات میں ابہال و ابہام پیدا کر دیا ہے اور اس کی کتب کے مطالعے سے قاری کا ذہن پریشان ہو جاتا ہے ٹرنگ کی حالت اس رہنما کی سی ہے جو کسی مسافر کو گھنے جنگل میں سے جا کر دیں چھوڑ جائے اور وہ بے چارہ راستے کی تلاش میں دو سر اوپر چٹکتا پھرے۔ بعض اوقات یوں بھی محسوس ہوتا ہے کہ وہ تحلیل نفسی کی پر نسبت علم انسان، صنیات، دیوگما اور کیسیا گری میں زیادہ شغف رکھتا ہے اور ان کے معانی مسائل کی توضیح کے لئے تحلیل نفسی کو باندھنا دیتا ہے اس کی تحریروں کے گھنے جنگل میں سے راستہ تلاش کرے کے لئے ضروری ہے کہ سب سے پہلے ان امور کا ذکر کیا جائے جو اس میں اور فرائڈ میں اختلافی ہیں تاکہ ان کی مدد سے اس کے شخصی اجتہادات کا نتیجہ کیا جاسکے ۱۔ ٹرنگ کے یہ دیکھنے ہیں کہ اس نے فرائڈ کے لاشعور پر اجتماعی لاشعور کا اضافہ کیا ہے ٹرنگ فرائڈ کی لاشعور پر انما اور مانوس دانا کا بھی منکر ہے

۲۔ فرائڈ اختلاف نفس کے اسباب و علل بھیجن کے لاشعور پر داذ میں تلاش کرتا ہے ٹرنگ لاشعور پر داذ کو نہیںانتا بلکہ کہتا ہے کہ لوگ شعوری طور پر اپنے ناگوار تجربات کو دب دیتے ہیں۔ ٹرنگ

اختلال نفس کی نشانیوں میں ماضی کی بھانے حال کے واقعات کو اہمیت دیتا ہے اس کے خیال میں اختلال نفس کی نئی وجہ یہ ہے کہ آدمی مقصد صواب کا معین کر کے اس کے حصول کی کوشش نہیں کرتا اور زندگی کے تقاضوں سے گریز کرتا ہے۔ ڈیٹک ایس الجھن کو چند اہمیت نہیں دیتا اور غمرات کے معاہدے کی توجیہ آفتاب کے اسطر سے کرتا ہے

۲۔ ڈیٹک اصل صنیات سے قطع نظر کرتا ہے اور ذہنی ارتقا پر اس کے گہرے اثرات کا قائل نہیں ہے وہ ایک برس سے چار برس تک کی عمر کے مرغلے و ماقبل صنیاتی دور کہتا ہے فرائڈ نے بچوں کی ایذا کو شکی اور ایذا پسندی کے بھاناس کا بھی ذکر کیا ہے جسے ڈیٹک منسوخ نہیں کرتا اور کہتا ہے کہ یہ بھانات صرف ماضی میں ہوتے ہیں

۳۔ ڈیٹک کے خیال میں ذہنی الجھنیں ۔ کہ خواب جیسا کہ فرائڈ کا حیدہ ہے ۔ لا شعور کی تاریک۔ احوں کو روشن کرتی ہیں فرائڈ کہتا ہے کہ الجھنیں صرف صلاحی صلاحات میں ۔ ڈیٹک کہتا ہے کہ صحت مند لوگوں کے دماغ میں بھی الجھنیں ہوتی ہیں انھوں نے ماضیوں کے اندر کے ڈھپنے ۔ ہوتے ہیں نیز الجھنیں نفسیاتی رکاوٹیں نہیں ہوتیں بلکہ تحریک و تسریع میں کا باعث ہیں جاتی ہیں ڈیٹک کے خیال میں جو الجھنیں جو حیرت کر کے لوگوں سے ذہن میں نمودار ہوتی ہیں وہ واقعات احوال کی پیداوار ہوتی ہیں۔ بچپن کے لا شعوری واد سے جیسا کہ فرائڈ کا کہنا ہے ان کا کوئی متعلق نہیں ہوتا۔

۵ ڈیٹک نے خواب کے حل میں فرائڈ کے حل و خفیہ سے علوت شافی ترتیب و فرہ سے نکال دیا ہے فرائڈ کہتا ہے کہ لا شعور کی وانی عری حاسات سلج ذہن پر ابھو کر خند میں نمودار ہوتی ہیں سونے کی خواہش کو پر غالب آنا پابندی سے سوتے ہیں نا آسودہ حسرتیں بے حد تصویر

۱۔ Neurosis

۲۔ Manifest Content

۳۔ Latent Content

۴۔ Censor

۵۔ Secondary Elaboration

نہیں ہوتا جو تذاوانہ اپنے مقصد کے حصول میں کوشاں ہو بلکہ آرٹ اس کے واسطے سے
ایسا مقصد پر اترتا ہے ایک انسان جو سننے کی حیثیت سے اس کا رنگ مزاج بقدرت
ہے۔ وہ قوت ارادی رکھتا ہے۔ اس کے کچھ ذاتی مقاصد بھی ہوتے ہیں لیکن حصارِ جو
کی حیثیت سے اس کا انسانی مرتبہ بند ہو جاتا ہے وہ ایسا اجتماعی انسان بن جاتا
ہے۔ جو نوعِ انسان کی نفسیاتِ زندگی کا حامل ہوتا ہے اور اس کی تشکیل کرتا ہے اس
شکلِ زندگی کی ہوائی میں بعض اوقات اسے ذاتی سہرت کی قریب ہی دینا ہوگی اور وہ
اُس شے سے دستبردار ہونا پڑے گا۔ جو ایک عام آدمی کی زندگی کو حزن آلود بناتی ہے۔۔۔
گرتے نئے حادثے کو فتنہ بھی کیا بلکہ فادسٹ نے گرتے کو فتنہ کیا ہے۔ وہ شے جو
ہر جوہن کی مدح میں موجود ہے، گرتے سے اسے فطری تعلق حاصل ہے۔ بہا م حیاں
کر سکتے ہیں کہ ایک جوہن کے بغیر بھی کوئی فادسٹ یا فادستہ نہ ہو سکتا
تھا۔ دونوں اُس شے کو چھوڑتے ہیں جو جوہن کی مدح میں سرایت کے ہوتے سے۔
یعنی اس کا اصل میں شے ہے۔

فرائد کے خیال کے برعکس ڈیگٹ کے خیال میں ایک فن یا مستقل باذات حیثیت رکھتا
ہے۔ اس سے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا نقد و ستیان فن کار کی شخصیت کے حوالے سے
کیا جائے ڈیگٹ میں تخلیق فن کو نسائی آتا ہے

ان اختلافی امور پر ایک سرسری نگاہ ڈالنے ہی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ فرائد
کے نظریہ تخلیق نفسیہ ڈیگٹ کی تحلیل نفسیات سے آج کل اسے الجھن کی نفسیات کہ جاتا ہے۔
میں بنیادی فرق لا شور کے تصور ہی کا سے جس کے باعث ڈیگٹ کو فرائد سے جدا ہونا پڑا تھا
اجتماعی لا شور ہی کو ڈیگٹ کے مزاج اس کا سب سے بڑا اجتہاد اور فرائد کے میر و اس کی سب
سے بڑی بدعت سمجھتے ہیں۔

شور و غما کے خیال میں ذات نفس کا محور ہے۔ ذات شخصی اور نفسی عناصر پر مشتمل ہے اور شور اور غما کا محور بھی ذات نفسی اور نفسی عناصر پر مشتمل ہے۔

شور و غما کا محور ذات نفسی اور نفسی عناصر پر مشتمل ہے۔ ذات شخصی اور نفسی عناصر پر مشتمل ہے اور شور اور غما کا محور بھی ذات نفسی اور نفسی عناصر پر مشتمل ہے۔

شور و غما کا محور ذات نفسی اور نفسی عناصر پر مشتمل ہے۔ ذات شخصی اور نفسی عناصر پر مشتمل ہے اور شور اور غما کا محور بھی ذات نفسی اور نفسی عناصر پر مشتمل ہے۔

Primordial Image

Archetype

کہا کرتا تھا جس سے اس کی ٹرادرپریوں کی کمانیوں اور دوسرے قدیم
 انسانوں کی ان علامات سے حتیٰ جو واضح شکل و صورت اختیار کر لیتی ہیں مثلاً میں نے
 Archetypes یا اصل عیون کی ترکیب وضع کی اور یہی رائج ہو گئی

ثرت کی Archetype اور افلاطون کے Ideas میں قدسے شملت والی
 جاتی ہے۔ افلاطون کے عیون ناقابلِ تخییر میں۔ عالم مادی سے ماوراء میں اور انسانی تجربے
 اور مشاہدے سے قبل موجود ہیں ثرت کے اصل عیون بھی افلاطون عیون کی طرت نفسیاتی
 تجربے سے ماوراء ہیں لیکن مابعد الطبیعیاتی مفہوم میں ماوراء نہیں ہیں جیسا۔ افلاطون عیون
 ہیں ثرت کے اصل عیون اس مفہوم میں موروثی ہیں جس مفہوم میں کہ نفس کی اجتماعی ساخت
 وراثت انسانی کا حصہ ہے چنانچہ اصل عیون موروثی ملکات ہیں جس کا وجود باثبات ہے اصل
 نہیں ہے جب یہ عیون کوئی حسیات اختیار کر لیتے ہیں تو حسیات انہما میں سے ہیں یہ مرنے
 میں باقی رہتے ہیں اور ان کی نسب نامہ تر جانی کی ضرورت پیش آنی بہتی ہے ثرت کے خیال
 میں ان کی اصل شکل و صورت ہم پر آشکار نہیں ہو سکتی صرف تشبیہ و استعارہ کے پیرائے ہی
 میں ان کا ذکر کیا جاسکتا ہے ہم ان کی اصل کو نہیں جان سکتے لیکن ان کے یہ رد و اثرات
 سے ان کی نشان دہی کر سکتے ہیں میں یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ اصل عیون کہاں سے آئے ہیں
 یہ حقی صورت میں موجود ہوتے ہیں اہستہ شعوری سطح پر ابھرے وقت متناہی صورت اختیار کر
 لیتے ہیں ایک جگہ کہتا ہے کہ اصل عیون وہ صورتیں ہیں جنہیں انسانی جہتوں نے اپنے جہتی
 اظہار کے لیے اختیار کیا ہے جب یہ نشان و مکان کی حدود میں نمودار ہوتے ہیں تو شعور ان کو
 کر لیتا ہے اور ہم علامات کے حوالے سے ان کی بات کرتے ہیں کو یہ علامت بھی اصل عیون کا
 نگہ لئے ہوتی ہے جب اصل عیون کا رابعد شعور سے استوار ہوتا ہے تو وہ تشکیلی ہو کر سامنے

آتے ہیں اس طرح انسانی تاریخ فرد کے ساتھ رابطہ پیدا کرتی ہے اور نفسیاتی زندگی کے قفل کھل جاتے ہیں۔ ایک اور جگہ ٹنگ نے اصل عیون کو اجتماعی الجھنوں کا نام بھی دیا ہے وہ کہتا ہے جس طرح افراد کے شخصی لاشعور میں الجھنیں ہوتی ہیں اسی طرح اجتماعی لاشعور میں بھی الجھنیں ہوتی ہیں جنہیں ہم اصل عیون کہتے ہیں جس طرح کسی شخص کی ذہنی الجھنیں اس کے لاشعور کی طرف رہنمائی کرتی ہیں اسی طرح اجتماعی الجھنیں اجتماعی لاشعور کا راستہ دکھاتی ہیں ہمارا کہی بھی ان اصل عیون سے سامنا نہیں ہو سکتا۔ ہم صرف بالواسطہ طور پر ہی ان کا ادراک کر سکتے ہیں کیونکہ اصل عیون کی نمود صرف علامت، الجھن یا خوابوں کے تشبیلی پکیروں ہی میں ہو سکتی ہے۔ خوابوں میں شخصی لاشعور لاشعور اور اجتماعی لاشعور کے موضوعات کا غلاب ہوتا ہے اس لئے خواب میں شخصی لاشعور اور اجتماعی لاشعور ہر دو کے عناصر موجود ہوتے ہیں ہمارے فکر کی رسائی اصل عیون تک اس لئے نہیں ہو سکتی کہ وہ فکر کی پیداوار نہیں ہیں۔ اصل عیون اصلاً کوئی معنی نہیں رکھتے۔ البتہ انفرادی تجربے میں اگر با معنی ہو جاتے ہیں۔ یہ حیاتیاتی قوتیں ہیں۔ جو شفا کی حامل ہیں لیکن ان سے صرف نکل کر لیا جانے تو ذہنی اختلال کا باعث بنتی ہیں۔ بڑے بڑے اصل عیون جن سے انسانی فکر و عمل متاثر ہوتے ٹنگ کے خیال میں مندرجہ ذیل ہیں۔

سایہ۔ بنیادی چہرہ۔ انسانی عنصر (مرد میں)۔ مردانہ عنصر احدت میں ۱۔ اور ارض۔
 درخت۔ دانشمند۔ کوکب و تخمین کا صنیاں تھتہ۔ و دشیزہ کے بچہ جتنے کی روایت۔ سانپ کی مختلف اشکال
 بہشت۔ یکجہیت (چار ہونا) تشبیت یہ سب اجتماعی لاشعور میں صورت پذیر ہونے ہیں اور صنمات
 عالم بحر علم نجوم۔ ذہاب قدیم۔ قبائلی نشانوں وغیرہ میں ظاہر ہوتے رہے ہیں۔ یہ اصل عیون جن
 اوقات جنسیاتی علامتوں کی صورتیں بھی اختیار کر لیتے ہیں ان میں انسانی عنصر بر مرد میں پایا جاتا ہے

۱ Shadow

۲ Persona

۳ Anima

۴ Animus

۵ Old Wiseman

۶ Quaternity

لیکن یہ کسی خاص شخص کا انسانی عنصر نہیں ہے بلکہ اس کا ایک اجتماعی پہلو ہے جسے ہم انسانی عورت یا مذکر عورت کہہ سکتے ہیں۔ پراسرار انسانی عورت کا یہ تصور ڈیوینٹی کی نظر کیجئے اور رائڈ بیگرڈ کی 'شبی' میں ظاہر ہوا ہے۔ عورت میں جو مردانہ عنصر ہے وہی اس کی بلند ترین صلاحیت کا حامل بھی ہے۔ یہ دونوں اجتماعی لاشعور کے تشکیلی حیثیت ہیں جن سے دیوتاؤں اور دیویوں کا ظہور ہوا ہے اور ذہن کے عین ترین حصوں میں موجود رہتے ہیں 'سایہ'، نفس انسانی کا گھٹیا اور پست پہلو ہے جس باتوں سے ہم اجتناب کرتے ہیں سایہ ہمیں ان کے ارتکاب کی ترغیب دلاتا رہتا ہے، گویا یہ نفس اتارہ ہے۔ خداوندی چہرہ ہماری شخصیت کا وہ رخ ہے جو دنیا کی طرف مڑا ہوتا ہے اور جس سے ہم اپنے ماحول کے ساتھ ربط و تعلق پیدا کرتے ہیں۔ یہ ایک قسم کا نقاب ہے جو ہم نے اپنے اصل خود خال چھپا لے کے لئے اپنے چہرے پر ڈال رکھا ہے۔ مادری اصل میں کا اظہار ہوگا۔ جہاں کہیں بھی ارمیت کا عنصر ہے گا شہ، مادری میں انسان سر چھپاتا ہے۔ یہ کھیل کا سیت۔ مریڈن پر یہ تصور اور انسانی کی انسانی روایت، چاروں اصل میں ہیں دیوتاؤں کے قصوں میں ہر کس دکھائی دیتا ہے اجتماعی لاشعور کا ذکر کرے ہوئے ڈیوینٹی نے چار کے بندے کو بنیادی ارمیت دی ہے اور یہاں تک کہ کیا ہے کہ کمکت میں کوئی تخلیق کا باعث ہوئی تھی یہ تصور اس نے عینا خورتوں کے علم بند سے اخذ کیا ہے کیسا کہ جس اس بندے کی بڑی تکریم کرتے ہیں۔ اس کے ذرا تر ڈیوینٹی نے شہ کے چاروں بندے معین کئے ہیں۔ جس، فکر، احساس اور معدن وہ انسانی زندگی کے ہی چار مراحل گاتا ہے پچھن ستباب اور حیرت زدہ پیری وہ کہتا ہے کہ سبھی تفسیٹ دراصل چار ارکان پرستل تھی بعد میں شیدان کو اس سے خارج کر دیا گیا اور تفسیٹ بالی رہ گئی ڈیوینٹی کی ایک شارح اور شارح جوینٹی جیکوبی کہتی ہیں کہ چار کے بندے کو ڈیوینٹی کی نفسیات میں وہی مقام حاصل ہے جو سترائڈ کی نفسیات میں عقلی نفسیات کو دیا جاتا ہے۔

عملی نفسیات میں ڈیوینٹی کے پروانہ افراد کو اس کی اہم ترین دین سمجھتے ہیں۔ انفرادی تصور

بھی اس کے اجتماعی لاشعور سے وابستہ ہے۔ اس سے ڈنگ کی مراد ہے "کامل منظم شخصیت بننے کا عمل"۔ اس کے خیال میں انفراد کا عمل ادھیر عمر ہی میں نشوونما پا سکتا ہے۔ انفراد سے صرف چند مستثنیٰ نفوس ہی برہ در ہو سکتے ہیں۔ ہر ایک شخص "پورا آدمی" نہیں بن سکتا جو شخص انفراد کو پالیتا ہے اس کی تمام باقوتہ صلاحیتیں اور طبعی ممکنات معرضِ اظہار میں آجاتے ہیں۔ اور کائنات اور معاشرۃ انسانی سے برادرانہ تعلق پیدا کر لیتا ہے۔ انفراد بچوں اور نوجوانوں کا مقصد حیات نہیں ہوتا۔ بعض لوگ جو اپنی عمر کا غالب حصہ دولت کمانے میں صرف کر دیتے ہیں اور اوجہ عمر میں زندگی کی بے معنویت اور نفسیاتی خلا میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ ان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں نئے سرے سے معنویت پیدا کریں اور اپنی زندگی کے مقصد کا نئے سرے سے تعین کریں۔ لیکن اکثر لوگ ایسا نہیں کرتے اور جوان بننے کی مٹھک کو کشش کئے جاتے ہیں۔ جیسے شفا، اصلاح، متحدہ امریکہ میں ہر مرد اپنے بیٹے کا بڑا بھائی اور ہر عورت اپنی بیٹی کی بڑی بہن بننے کی کشش کرتی ہے۔ یہ لوگ انفراد سے برہ یاب نہیں ہو سکتے۔ ڈنگ نے مشرق کے مذاہب خاص طور سے "تاؤ مت" میں انفراد کا تصور دریافت کیا ہے۔ تاؤ عظیم وحدت ہے جس سے تاریکی اور روشنی کے دو اصول پن اور یانگ متفرع ہوئے ہیں۔ تاؤ ان متضاد اور متخالف اصولوں میں مفاہمت پیدا کرتا ہے (تاؤ کا لغوی معنی ہے "راستہ")۔ شری پھول کے مراتبات کا تعلق اسی سے ہے۔ انفراد کو پالینا ایسا ہے جیسا کہ ڈنگ کے الفاظ میں "زیچ پر کا بڑا برا پتھر بٹا دیا جاتے اور اکھوا پھوٹ نکلے"۔ انفراد سے شخصیت آزاد ہو جاتی ہے۔ اور اس کی تکمیل و تنظیم کا راستہ کھل جاتا ہے۔ مغرب کے اکثر افراد جنہیں بڑھاپے میں زندگی کی معنویت کا تلخ احساس، اخلاقی نفس میں مبتلا کر دیتا ہے، انھار سے صحت یاب ہو سکتے ہیں۔ ڈنگ کہتا ہے کہ ادھیر عمر کے لوگوں کو انفراد سے روشناس کرانے کے لئے ضروری ہے

کہ ان کائنات تازہ کیا جائے اور وہ خدا، روح اور حیات و خدمات پر حکم مقتدر رکھیں کہ مذہب ہی ان لوگوں کو اختلاف نفس سے بچا سکتا ہے وہ کہتا ہے کہ مغرب میں مذہبی عقائد کے کمرور نہ جانے کے ساتھ، اختلاف نفس میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے۔ آئندہ آئندہ ہے کہ ذہن کے بچنے ہو جانے پر ہر انسان میں بڑے دستمد کا اصل میں نمودار ہونا ہے اور ہر عورت میں اور ارض کا عین ابھرنے لگتا ہے مرد کا محرک البتہ روحانی ہونا ہے اور ہر عورت کا ادنیٰ جب یہ اصل عین نمودار ہو جاتے ہیں تو مرد دوبارہ ایسے باب کے فقرت سے اور عورت ان کے فقرت سے آزاد ہو جاتی ہے اور اس حالت میں دونوں اپنی بے نظیر اقداریت سے آگاہ ہو جاتے ہیں اور رنگت کے الفاظ میں اس روحانی یکجہ میں خدا میں لہو جاتے ہیں یہ حالت غیر جانے تو بناوٹی چیز غائب ہونا ہے۔ اجتماعی لاشور شور میں مدغم ہو جاتا ہے اور انسان پورا آدمی بن جاتا ہے کیونکہ اس کی قلب امنیت ہو جاتی ہے، انفرادی کے حصول یا تکمیل ذات کی یہ مسئلہ دیراتوں کی ٹکنت اور یوگیوں کی شانتی سے متنی ٹکنتی ہے۔ ایک کہتا ہے کہ انسانی زندگی کا واحد مقصد انفرادی کا حصول ہے، اس کے الفاظ میں

”انفرادی سے میری مراد وہ انسانی عمل سے حوالہ آدمی کو دیتا ہے، اس کے نظریہ

نقابہ حقیقت کا کافی باور آدمی“

انفرادی کی تشریح میں رنگت نے چاہا جیسا کہ اسی سے استناد کیا ہے اور کہا ہے جس طرح پارس تانبے کو سوتے میں تبدیل کر دیتا ہے، اسی طرح تکمیل ذات یا انفرادی نفس کے تاریک پہلوؤں سے اسے اور بناوٹی چیز سے اسے نجات دلا کر کنڈن بنا دیتا ہے۔

جب رنگت فرائڈ سے ایک برلین و فریڈ نے اسے صوفی اور مصلح کہا شروع کیا، اسی زمانے سے رنگت اور فرائڈ کے پیروں میں بحث و جدل کا بازار گرم ہے۔ رنگت کے پیروں کے ہیں کہ فرائڈ کو جنسیات کا خطہ ہے اور وہ طفل جنسیات کو بے جا طور پر ابھرتا دیتا ہے اس کا اثر پس لکھنے کا تصور محدود رہا بعد آئندہ سے وہ خوابوں کی روحانی ماحول کے خاص طور پر لکھیں

کے دبائے ہوئے واردات کے حوالے سے کرتا ہے۔ ڈنگ نے کہا ہے کہ فرائنڈز کے تحریک اور شرائط پر پلو یعنی اس کے سامنے تک اپنی تحقیقات محدود رکھتا ہے اور اس کے مثبت پہلوؤں سے اعتنا نہیں کرتا۔ جدید انسان روح کی تلاش میں اس میں اس نے صاف الفاظ میں کہہ دیا ہے کہ ۔

• نفسیات کی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ فرائنڈ کے لاشور کے منفی مغربیہ کو رد کر دیا جائے :
 ڈنگ کا ایک اعتراف یہ بھی ہے کہ فرائنڈ جبرِ مطلق کا مبلغ ہے اور زندگی کے تخلیقی پہلو سے غافل ہے۔ ڈنگ کے پیرو فرائنڈ کے برعکس، اختلالِ نفس کے اسباب عالیہ واردات میں تلاش کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ وہ کہتے ہیں کہ فرائنڈ نے ادھیڑ عمر کے لوگوں کے نفسیاتی مسائل سے مطلقاً اعتنا نہیں کیا اور انھیں ایس کر دیا ہے مزید بااں فرائنڈ نے مذہب اور آرت کو اپنے مقام سے گرا دیا ہے۔ ڈنگ کہتا ہے کہ روح کے وجود سے انکار کر کے فرائنڈ نے تحلیلِ نفسی میں سے نفس (Psyche) ہی کو خارج کر دیا ہے۔

پیران فرائنڈ نے ڈنگ کے نظریات پر جو نقد لکھا ہے، موضوع زیرِ نظر کی حمایت سے ہم اس کا ذکر قدم سے تفصیل سے کریں گے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ غیاں غلط ہے کہ ڈنگ کا لاشور کا تصور فرائنڈ کے لاشور سے وسیع تر ہے۔ ڈنگ نے صرف اتنا کیا ہے کہ اس نے فرائنڈ کے لاشور کے دو حصے کر دیئے ہیں۔ ایک کا نام اجتماعی لاشور رکھ دیا ہے اور دوسرے کا شخصی لاشور۔ یہ شخصی لاشور وہی ہے جسے فرائنڈ نے اقل شور کہا تھا۔ فرائنڈ بھی مردِ ثانی جتنی تاثرات کا قائل ہے، اور نفسی حلقے کا ذکر بھی کرتا ہے۔ اس سے بعض لوگوں کو شبہ ہوتا ہے کہ اس نے ڈنگ کا اجتماعی لاشور کا تصور تبدیل کر لیا ہے۔ لیکن فی الحقیقت ایسا نہیں ہے فرائنڈ اجتماعی لاشور کی ترکیب کے استعمال کو تحصیل حاصل سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ لاشور کے موصولات لازماً اجتماعی ہوتے ہیں اس لئے انھیں اجتماعی کہنا تکلفِ بے جا ہے۔ ڈولپس لجنہ نفسی لاشور ہی کا ایک منظر ہے جو آج تک بنی نوع انسان کو متاثر کر رہا ہے، اسی طرح کہا جاتا

ہے کہ آڈ کے تصور میں فرائڈ نے ڈنگ سے مغایرت کر لی ہے۔ حالانکہ آڈ نے فرائڈ
 نے انا کی نفسیات کو تعزیت دی ہے اور کہا ہے کہ دوسری جبلتیں لی عرج تا بھی آڈ ہی سے
 متفرع ہوتی ہے اور انا کی سامی سے آڈ کے بعض حصوں کو شعور کی سطح پر لایا جاسکتا ہے اس
 بحث سے گھوڑنے پر بھیجہ اخذ کیا ہے کہ ڈنگ کی خیاب بھادی طور پر شعور کی نفسیات یا اکاوی
 نفسیات ہے جو فرائڈ سے پہلے مروج تھی۔ ڈنگ نے صرف یہ کہ فرائڈ پر کچھ بھی اضافہ نہیں
 کیا بلکہ انسا بقتہ اکاوی نفسیات کی طرف رجعت کر گیا ہے اور اس کے افکار کا فرائڈ کی
 عقلی نفسی سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ ڈنگ نے نفسیاتی دباؤ اور طفل کی جنسیات سے
 انکار کر کے عقلی نفسی کی بنیاد ہی کو منہدم کر دیا ہے اس انکار سے لاشوری مزاحمت اور ذہنی
 کشمکش کے بصورت کی بھی نفی ہو جاتی ہے۔ یہ وہان فرائڈ کے خیال میں نفسیاتی دباؤ اور ذہنی
 کشمکش کو پیش نظر رکھے بغیر اعتدال نفس کی تنقید اور معاملہ ممکن نہیں ہو سکتا۔ ڈنگ کی نفسیات
 دراصل باطن کی نفسیات ہے شعور کی نفسیات ہے۔ ڈنگ کے پیروں کا رد و عوی کہ اس نے فریڈ
 کی عقلی نفسی پر اضافہ کیا ہے سراسر غلط ہے کیونکہ ڈنگ کی شعور کی نفسیات اور فرائڈ کی عقلی
 نفسی میں کوئی بھی قدر مشترک نہیں ہے۔ از بس کہ ڈنگ کی نفسیات شعور کی نفسیات ہے اس لئے
 اس نے اجتماعی لاشور کے نام پر اصل ہون۔ انسانی عنصر مردانہ عنصر سانیہ۔ مادنی چہرہ و مردہ
 کے جو بصورت پیش کئے ہیں وہ ناقابل قبول ہیں۔ ڈنگ نے یوگا، مزانہ، نادر، سحر و سیمیا، علم ہند
 اور کیمیاگری کے نیم ماطنیہ متنازع اور ذہنات کو علمی جامہ بھانسنے کی مضحک کوشش کی ہے اور
 ان میں عقلی نفسی کے اصول نکاست کر کے عقلی نفسی کی سامن کو مسخ کر کے رکھ دیا ہے۔ اسی
 بنا پر سترائڈ اسے سامن دان نہیں اساتذہ کی کما ہے۔

انفراد کو ڈنگ کی اہم ترین دین سمجھا جاتا ہے۔ ڈنگ نے اپنی تا بیف شخصیت کی تنظیم

میں اس موضوع پر بالتفصیل قلم اٹھایا ہے۔ اس کتاب میں انفرادی سرسری تعریف کر کے اصل
 حیوں۔ اساطیر کے چکر میں پڑ جاتا ہے اور پھر کمیا گری پر سیر حاصل بحث کرنے کے بعد کہتا ہے
 ”ہمارے اردن میں جو معنی راستہ ہے وہ زندہ نفس کے مائل ہے۔ کلاسیکی چینی فلسفے
 میں اسے تازہ کہا جاتا ہے اور اسے ایسی ندی سے تشبیہ دی جاتی ہے جو اپنی منزل کی
 طوفان دہاں دہاں ہو۔ تازہ میں ہونے کا مطلب ہے تکیں۔ کلیت۔ کارکردگی۔ آغاز اور انجام
 اور جوہر کی کاسنی اکمل عرفان جو ایشیا میں مشترک ہے شخصیت ماذ ہے۔“

سیدوں صفحات میں غیر متعلقہ امور پر بحث کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ شخصیت تازہ ہے
 صفحہ خیز ہے ڈنگ کا یہ کہنا کہ افراد سے صرف ادھیڑ عمر کے لوگ ہی بہرہ ور ہو سکتے ہیں
 قابلِ قبول نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس طرح انسانی عمر دو واضح وقایع حصوں میں منقسم ہو کر رہ جاتی
 ہے جو حقائق کے منافی ہے۔ افراد کے حصول کے لئے بچپن سے کوشش کا آغاز ہونا ضروری
 ہے لیکن ڈنگ بچپن کے واردات کو چننا اہمیت نہیں دیتا۔ بچپن کی نفسیات کو پیش نظر
 رکھے بغیر اور اس سے رابطہ قائم کئے بغیر بالغوں کو افراد سے کیسے روشناس کرایا جاسکتا ہے
 اور شخصیت کی تکمیل کیسے ممکن ہو سکتی ہے۔

ڈنگ نے فرائنڈ پر تعریف کی ہے کہ وہ جبر کا مبلغ ہے اور زندگی کے تحقیقی میدانوں سے
 اعتنا نہیں کرتا۔ یہ درست ہے لیکن فرائنڈ کے پیرو کہتے ہیں کہ ڈنگ کی نفسیات بھی بری
 اور تخریبی ہے۔ ڈنگ کے بقول جب ہم پیدا ہوتے ہیں تو ایسے رجحانات سے کہ عالم وجود میں
 آتے ہیں جو گہوارے سے لے کر قبر تک ہم پر مسلط رہنے ہیں ڈنگ کہتا ہے کہ ہم بچپن میں
 کی عمر سے پہلے افراد سے بہرہ یاب نہیں ہو سکتے یعنی ہم پر فرد کا اطلاع ہی نہیں ہو سکتا اور
 جب افراد کے حصول میں کامیاب ہو جاتے ہیں تو گویا موت کے لئے تیار ہو جاتے ہیں دوسرے
 الفاظ میں موت کے لئے تیاری کا نام ہی افراد ہے اس نظریے میں رجحانیت کہاں ہے؟ ہم
 بچپن لڑکپن اور شباب میں ’شخصیت‘ سے ماری اور عرفانِ ذات سے محروم ہو جاتے ہیں

اور جب انفراد سے آشنا ہوتے ہیں تو زندگی کے تقاضوں سے مستغنی ہو کر موت کی تیاری کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دیتے ہیں یہ نظریہ بھی منسردہ کے تہذیبی طرح منفی اور سلبی ہے فرائڈ نے انہی تو یہ دلائی ہے کہ بچے کو مناسب تربیت سے ذہن متاثر سے بچانے میں کسی حد تک کامیابی ممکن ہو سکتی ہے۔ ٹانگ کے پیاں تو امید لی۔ کرن بھی دکھائی دیتی فرائڈ کے نزدیک ٹانگ کے متبعین کا یہ دعویٰ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ ٹانگ ایک مذہبی معلم ہے یا اس کا نظریہ مذہب کے قریب سے ٹانگ کے مآثر ڈاکٹر جی پڈر اور جولین جیکوبی نے کہا ہے کہ ٹانگ ہر مریض کو اس کے بطن میں خدا کی موجودگی کا احساس دلاتا ہے وہ کہتے ہیں کہ ٹانگ کے عقیدے کے مطابق مذہب سے، انحراف، اختلاف نفس، باعث ہے اسی مذہب میں اس کا مداوا تلاش کرنا ضروری ہے کلیسا نے روم کے حکماء نے بھی ٹانگ کے اس خیال کا پُر جوش خیر مقدم کیا ہے مذہب کے اساسی مآثر میں روح، معنویت، صفات بعد از موت اور خدا پر عقیدہ رکھنا ٹانگ تینوں کا ذکر اسحسان سے کرتا ہے اس نے خدا کو "اجتماعی اصل" میں کہا ہے لیکن ٹانگ کے پیرو بھول جاتے ہیں کہ اس نے اپنے لا اورٹی ہونے کا صفات الفاظ میں اعلان کر دیا تھا۔ ظاہراً ایک لا اورٹی کو ہم مذہبی آدمی جس کہہ سکتے ٹانگ خود لا اورٹی باری، روح اور حیات بعد کماست کے بارے میں متردد دشمن ہے اور ان پر ایمان کا مدعی نہیں ہے لیکن مریضوں کو اس بات کی تلقین کر رہا ہے کہ تم خدا، روح اور بقا پر عقیدہ رکھو گے تو شفا یاب ہو جاؤ گے۔ گویا امریکہ کے ناسیجیت پسند ولیم جیمز کی طرح خدا اور بقا پر عقیدہ رکھنا اس لئے ضروری نہیں ہے کہ اس کا وجود ہے بلکہ اس لئے ان پر ایمان لانا ضروری ہے کہ اس سے عملی فائدہ پہنچتا ہے۔ ظاہراً مذہب میں اس انادسی نقطہ نظر کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے اہل مذہب خدا پر اس لئے عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ اس کا وجود دانتے ہیں اس لئے اس پر عقیدہ نہیں رکھتے کہ اس سے وہ اختلاف نفس سے محفوظ رہیں یا عمل دنیا میں انہیں کوئی فائدہ

پہنچے گا۔ ٹرنگ کی لا اورتیت اور افادیت کو مذہبیت کا نام دینا محض مفصلہ ہے۔ اس کا نظریہ
اساسی طور پر غیر ذہنی ہے اس لئے اسے مذہبی رہنمایا معتم تسلیم کرنا مشکل ہے۔

فرائڈ کے پیرڈ ٹرنگ پر یہ الزام بھی لگاتے ہیں کہ وہ فرائڈ کی اصطلاحات کو اپنے اصل
مفہوم سے ہٹا کر انھیں نئے نئے معانی پہنا دیتا ہے۔ مثلاً اس کا لسانی عنصر اور مردانہ عنصر کا تقابل
فرائڈ کی دو جنسیت سے ماخوذ ہے جس کی مد سے ہر مرد میں لسانی عنصر اور ہر عورت میں مردانہ
عنصر موجود ہوتا ہے۔ ٹرنگ نے یہ کیا کہ اسے دو حصوں میں تقسیم کر کے الگ الگ نام دے دیئے
میں پہرا انھیں اصل معنوں قرار دیا ہے۔ اسی طرح فرائڈ لکھتا ہے کہ شوانی زنانی کبھی اپنی تشنہ
کے لئے خارج کی طرف حرکت کرتی ہے اور کبھی عروسی کی حالت میں کسی سابقہ مرحلے کی جانب
وٹ جاتی ہے۔ ٹرنگ نے ان پر خارج پسند اور داخل پسند کی چھاپ لگا کر اپنا دیا ہے۔
گویا یہ خود اس کا اجتہاد ہے۔ اسی طرح جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے ٹرنگ نے فرائڈ کے لا شور کو
دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ شخصی لا شور اور اجتماعی لا شور کی تشریح میں مابعد طبیعیاتی روشنگاریوں
سے کام لیا ہے۔

ٹرنگ نے فرائڈ کی نفسیات کو طرزاً "بیرونی نفسیات" کہا ہے اور آریاؤں کی نفسیات
کا ذکر کیا ہے۔ اس کے جواب میں فرائڈ نے کہا تھا کہ ٹرنگ نفسی تفتیب کا شکار ہو گیا ہے۔ یاد
رہے کہ ہنگر اور روسو یعنی کے برسر اقتدار آنے پر ٹرنگ نے ان کی تعریف و توصیف میں زمین
آسمان کے تقابلیے ملا دیئے تھے۔ اس زمانے میں ٹرنگ انھیں "مثالی شخصیتیں" کہا کرتا تھا
اور ہنگر کے خاص دوست، ایس ایس ناسیوں کو از سبب دسلی کے بھی سوراکتا تھا۔ اس نے کہا کہ

۱۷ Bisexuality

نے بیرونی اخلاقیات سے متعلق ٹرنگ لکھا ہے: "فرائڈ کے کتب کو یاد دلانا ضروری ہے کہ اخلاق سنگین ہوا
کے ساتھ کہ وہ دنیا سے نازل نہیں ہوا تھا۔ اسے لوگوں پر عموماً لیا تھا۔ اخلاق ذہن کا عمل سے اور اتنا ہی قدیم ہے جتنے
کہ بتی نوع انسان؟" (۱)

بشرِ قدیم جسمِ دیوتا و دشمنِ کائنات ہے جس نے اجتماعی لاشور سے اس کی رہنمائی کی تھی۔
 سب بشر کو شکست ہوئی تو رنگ نے بشر کی تنقیص کے لئے نئے سرے سے تاویل و توجیہ سے
 کام لیا ایک جگہ لکھتا ہے کہ سوشلزمینڈ کا باشندہ ہونے کے باعث میں کٹر جمہوریت پسند ہوں
 لیکن بشر کے اقتدار کے دوران وہ ناسیتیت کی تعریف میں رطب و لسان، ہا اور جمہوری اشتراک
 قریحوں کا ذکر حقارت سے کرتا رہا۔ لکھتا ہے ۔

• یہ (اشترکیت) نااہل لوگوں کا فروغ ہے جو بد میں چھپا ہوا بات میں

عام طور سے رنگ کی نفسیات کو خود مصیبت کی نفسیات کہا جاتا ہے میں اس نے فراند
 اور ایڈلر کے نظریات میں مغالبت پیدا کی ہے۔ لیکن فراند کے یہ کہنے میں کہ فراند اور رنگ
 کے نفسیاتی نظریے ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ان میں کوئی بھی تہ مشترک نہیں ہے۔ رنگ
 صحیح ہے تو فراند غلط ہے اور فراند صحیح ہے تو رنگ غلط ہے وہ کہنے میں کہ رنگ نے فراند
 کے لاشور کی نفی کر کے اس کی جگہ ماقبل شور کو دی ہے اور اجتماعی لاشور کا تصور پیش کر کے نفس
 لاشور کا مائدہ کر دیا ہے اور افراد کے اختلاف نفس کا مبداء اجتماعی لاشور کو قرار دیا ہے بچے کی
 جنسیات سے انکار کیا نفسیاتی دباؤ اور ذہنی کشش کو روک دیا۔ لاشوری انا کا خاتمہ کیا، اور اختلاف
 کو مقصد حیات کی دم تنگیں کا ختمہ سمجھنے لگا۔ خوابوں میں جلی اور حقیقی موضوعات ترتیب نو وغیرہ
 انکار کیا۔ اور ان کی ترجمانی کرنے کے بجائے فال گیریوں کی طرح ان کی تعبیر کرنے لگا گویا عالم
 نفسیات کے بجائے ناصح مشقی اور غلط بیچیاں ان حقائق ل بنیاد بیرونی فراند سے
 سائنس دان تسلیم نہیں کرتے

عالم کو رنگ کے مترضین سے اس حد تک اتفاق ہے کہ رنگ نے علمی حقیق میں سبے جا
 طور پر سادھی کرم دھیان۔ چہرے ہند سے تشرک منڈل تاد کی بن اور رنگ کی دل کمپارنگ

علم نجوم، جادو اور سحر کی طرف سے استناد کیا ہے اور ان نیم علمی نیم صوفیانہ شعائر و توہمات کو جو صدیوں سے متروک اور فرسودہ ہو چکے ہیں جدید علمی اصطلاحات کے روپ میں پیش کیا ہے ظاہراً توہمات کا ذکر خواہ کسی جدید علمی زبان میں کیا جائے وہ توہمات ہی رہیں گے انسان نے صدیوں کی تحقیق کے بعد ہر شکل ان سے بچ چکا ہے مگر اب اسے انہیں دوبارہ ذہن انسانی پر مسلط کرنے کی کوشش محسن نہیں ہو سکتی ٹنگٹ جدید انسان سے توقع رکھتا ہے کہ وہ سائنس کی روشنی میں مردانہ وار آگے قدم بڑھانے کے بجائے صدیوں پہلے کے نیم صوفیانہ شعائر و اہام کی طرف لوٹ جائے ٹنگٹ کا اہمیت و اصل آئیور لاج، ڈونگٹن وغیرہ جیسے سائنسدانوں کا المیہ ہے جو جدید سائنس کے انکشافات کا حقیقت پسندانہ سامنا کرنے کی جرأت نہیں کرتے اس لئے اوائل عمر کے طفلانہ عقائد کی طرف لوٹ جاتے ہیں جیسے چمکا وریں دن کی روشنی کی تاب نہ لا کر تاریک کونوں کھدروں میں گھس جاتی ہیں ٹنگٹ نے تاؤست کے بڑے دانشمند۔ اس کی دانش انتہا پرستہ کہ دنیا سے لافتن بزرگ تجرود و استغراق کی زندگی گزاری جائے۔ لا۔ یوگی، کیمیا گر اور ساحر کو اس قدر بڑھا کر پیش کیا ہے گویا دانش و خود انہی لوگوں کا خلاصہ تھی جس سے جدید انسان محروم ہو چکا ہے۔ یہ عقیدہ "ماضی کیا اچھا زمانہ تھا" کے منطوقہ بکری کی پیداوار ہے اور ٹنگٹ کی کسولت فکر کی خمازی کرتا ہے۔ کیمیا گری چار کے ہند کی فلسفاتی قوت، تنزک منڈل وغیرہ سے قطع نظر تحقیقی نفسیات کی دنیا میں ابتر ٹنگٹ کی دین نہایت گراں قدر ہے جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے اس کی ادنیات میں سب سے اہم ذہنی الجھن کا انکشاف ہے۔ غارت خانہ خیال کا طریقہ بھی اسی نے وضع کیا تھا جس سے پران فرائیڈ جی تک مستفید ہو رہے ہیں اور جس سے نفسیاتی معالجے کی راہیں کھل گئی تھیں Dementia

۱ وہ ذہنی مرض جس میں فکر جنبے در عمل کا باہمی رابطہ قائم نہیں رہتا،
۲ میں بھی اس کی تحقیقات کو ہمیشہ قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا مزید براں ٹنگٹ نے اوجیٹر

کی نفسیات کے سلسلے میں اہم کام کیا ہے جس سے فرائنڈ اور اس کے متبعین نے مطلق اعتقاد نہیں کیا۔ اور اپنی تحقیقات کو بچپن اور آغاز شباب تک محدود رکھا۔ ڈنگل نے بڑھاپے کے اختلافِ نفس کے جو علاج تجویز کئے ہیں ان سے اختلاف کیا جاسکتا ہے لیکن اس کی تشخیص کو رد نہیں کیا جاسکتا۔ انسانی عمر کے اس نازک مرحلے کو مرکزِ تحقیق بنانا بڑا ستبر خود قابلِ قدر ہے۔ اور کم از کم اس میدان میں ڈنگل کا کوئی قدر آور حریف نہیں ہے۔

فلاسفہ تاریخ ،

(ابن خلدون • سپنگلزو • اور ٹوٹن بی ۔)

جرمن فاضل رینک کے خیال میں مورخ کا فرض تو یوں یہ ہے کہ وہ تمام تاریخی حقائق کو بلا کم و کاست بیان کرے اور امکان حد تک ان کی صحت کا اہتمام کرے اسے اپنی پسند یا ناپسند کے مطابق ان واقعات میں تعریف و تہلیل کرنے یا بعض واقعات کو جنہیں وہ ذاتی طور پر ناگوار سمجھتا ہے حذف کرنے کا حق نہیں ملتا۔ رینک لکھتا ہے کہ اس طرح تاریخ سائنس کے قریب آجائے گی۔ بلا ہرے کو سائنس حقائق کو دریافت کرتی ہے ان کی ترجمانی کر کے قدروں کا تعین کرنا فلسفے کا کام ہے۔ اس لئے جو شخص تاریخی واقعات کو دیانت اور محنت سے دریافت کر کے پیش کرتا ہے وہ مورخ کہلاتا ہے اور جو بہتر ان حقائق کی ترجمانی کر کے تاریخی حرکت یا تبدیلی اور تقار کے قوانین مرتب کرتا ہے اسے فلسفی تاریخ کہا جاسکتا ہے۔ ہمارے زمانے میں فلسفہ تاریخ کو ایک مستقل شعبہ علم تسلیم کر لیا گیا ہے۔ اٹالیہ کے نامور مشائیت پسند فلسفی کوئیچے نے خاص طور پر تاریخ کو فلسفے کے قریب لانے کی کوشش کی ہے۔ وہ لکھتا ہے صرف فلاسفہ کو ہی تاریخ پر قلم اٹھانا چاہیے کہ وہ تاریخی حقائق کا تجزیہ کر کے ایسے قوانین کا استخراج کر سکے ہیں جن کی روشنی میں عملی تاریخ کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ کوئیچے سے کم و بیش چھ صدیوں پہلے ہیونس کے مشہور مورخ ابن خلدون نے

اپنے مقدمے میں فلسفہ تاریخ کی بنیاد رکھی تھی۔ بعض مغربی اہل علم فلسفہ تاریخ کا آغاز ہیرودوٹس تھکی رائے تھیں، پلاٹینی و فیرو سے کہتے ہیں۔ لیکن یہ عقل نظر ہے۔ ہیرودوٹس کی تاریخ بلاشبہ قابلِ تہنہ ہے۔ لیکن بعض مقامات پر اس نے کسنی سنائی باتوں پر حصر کیا ہے۔ تھکی رائے کا ناویہ نگاہ بڑا محدود ہے۔ اپنی تاریخ کے پہلے ہی صفحے پر وہ لکھتا ہے کہ اس کے عہد سے پہلے اکم و بیش ستھ ق م ادنیاء میں کوئی اہم واقعہ رونما نہیں ہوا۔ رومی مورخین کے متعلق جو سن مؤرخ مانسن کا یہی قول پیش کر دینا کافی ہو گا کہ۔ روم کے مؤرخین نے ان باتوں کا تو ذکر کر دیا ہے جن کو ظنزد کر دینا چاہیے تھا اور ان باتوں کو ظنزد کر دیا ہے جن کا ذکر کرنا چاہیے تھا۔ جیسا کہ آگے ذکر آئے گا۔ مثلاً ہیرودوٹس مغرب نے فلسفہ تاریخ میں ابن خلدون کی اوریست کو تسلیم کیا ہے اس لئے فلسفہ تاریخ پر قلم اٹھانے پر پہلے محالہ اس کے نظریات کا ذکر سب سے پہلے کرنا پڑے گا۔

عبد الرحمن ابن خلدون ۱۳۳۲ء میں طرابلس میں پیدا ہوا۔ کبیل غلام کے بعد وہ حکومت کے مختلف عہدوں پر فائز رہا۔ اور اسے اکثر ممالک اسلامی میں سیاحت کا موقع بھی ملا جب تیورنگ نے دشمنی پر تاخت کی تو ابن خلدون وہاں موجود تھا اور اس وفد میں شامل تھا جو قیہ کے پاس بھیجا گیا تھا۔ یہ زمانہ بڑا فتنہ پھر تھا شمال مغربی افریقہ کے اسلامی ممالک باہمی آویزش اور جنگ و جدال میں مبتلا تھے۔ اس پُر آشوب دور تاریخ میں ابن خلدون کو کم و بیش دو برس قید خانے میں بسر کرنا پڑے۔ وہ کافی عرصہ تک بندوں کے ساتھ بھی مستسیم رہا۔ — جہاں اسے صحرائی قبائل کی زندگی کا گہرا مطالعہ کرنے کا موقع مل گیا۔ اس نے ۱۳۴۸ء میں قاہرہ میں وفات پائی جہاں زمانے کی دست برد نے اس کی قبر کا نشان تک مٹا دیا۔

لے ذوال مغرب۔ پشاور۔ عہد تاریخ روضۃ الکبریٰ

علی ابن خلدون کا پورا نام ہے الوزير الامین الحاجب العبد الکبیر الفقیہ الجلیل علامۃ الامم۔ امام الامام
والسلیم قاضی القضاۃ ولی الدین ابو زید عبد الرحمن بن الشیخ الامام ابو عبد اللہ
محمد بن خلدون الحضرمی المالکی۔

ابن خلدون کی تاریخ کا نام ہے۔ کتاب البحر و دیوان المبتدأ والخبر فی ایام العرب العجم والبریث۔ اس کے تین جتے ہیں۔ مقدمہ، تاریخ اور احوال ہر پر۔ اس کی شہرت کا انحصار مقدمہ پر ہے جس میں اس نے اپنا فلسفہ تاریخ نہایت شرح و بسط سے پیش کیا ہے۔ ابن خلدون نے اس میں دعویٰ کیا ہے کہ اس نے تاریخ کو غصے اور عکس کا درجہ دیا اور تورخین گزشتہ کی پیروی کو ترک کر کے اجتماع کے آغاز و ارتقاء کے قوانین دریافت کئے۔ مندرجہ ذیل اقتباسات سے اس کے اصول تاریخ نگاری اور اجتہادی نقطہ نظر کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

”موجودہ اکثر بیشتر تاریخیں تحقیقی اور تنقیدی پہلو سے یکسر خالی ہیں۔ اور سزا اور غلط اور محسن و مہی باتوں سے سراسر بھری پڑی ہیں کیونکہ عقیدہ کا وہ زیادہ تر لوگوں میں پرست ہے اور نااہلوں کا فنون و علوم پر پرہیز و احتیاط ہے۔ جمالت کی تاریکی لوگوں پر برسی طرح پھائی ہوئی ہے۔“

”میں نے تاریخ کو تہذیب و اصلاح کی زینہ نش سے آراستہ و پیراستہ کیا اور اس کو اس درجہ پر پہنچایا کہ اس سے علماء و خواص بھی باحسن وجہ استفادہ کر سکیں۔۔۔ اس میں عزائم و تہذیب و تمدن کے حالات کی تشریح کی اور ساتھ ساتھ اجتماع انسانی کو جو عناصر و فائز لاسحق ہیں ان کو بھی مد سے لایا کہ کائنات کے اسباب بھی پر سے پر سے کھل جائیں۔“ اس کا پتہ بھی چل سکے کہ کس طرح حکمرانوں نے اپنی حکومتوں کے نقشے جانے گویا اس طرح تقلید سے بھی آزادی اور چھکارا دیے۔ گزشتہ قوموں اور ان کے زمانے کے حالات سے صحیح معنی میں واقفیت حاصل ہو۔“

”حکومت ہے کہ متحدہ و اخذوں کا پتہ لگایا جاتے مختلف علوم سے واقفیت حاصل کی جائے۔“

”مردوخ فکر صحیح اور گہری نظر بھی رکھتا ہو کہ اس کے ذریعہ وہ حق و صداقت کی راہ پا سکے کیونکہ اخبار میں اگر محض نقل پر نظر قاصر رکھی جائے اور اصول عادت، قواعد سیاست، طبیعت تمدن اور اجتماع انسانیت کے حالات کو پیش نظر نہ رکھا جائے اور نہ غائب و غیر موجود کو حاضر و موجود

پر قیاس کیا جائے تو غلطی، غرر، قدم اور سہائی کے راستے سے موت جانے کے خطرہ سے نجات نہیں مل سکتی۔“

• موزخ کے لئے لاجبہ سے کہ وہ ملکی سیاسی قوا، اور موجودات کے طبائع سے، وادھیت رکھتا ہو، قومیں اور زمین و زمان، عادات و اخلاق، سیرت و خصلت، بد و بے قلب اور دیگر حالات میں جن انقلابی دوروں سے گزرتی رہتی ہیں ان سے بھی وہ آسٹا جو نیز قابضیت رکھتا ہو کہ حاضر و موجود کو غائب سے ہٹا کر دیکھے کہ ان میں اتفاق سے یا اختلاف، اتفاق کی بھی علت تلاش کرے اور اختلاف کی وجہ بھی دریافت کرے۔“

• اس کتاب کی ضمنی دعائیت یہی ہے اور یہ ایک مستقل فن، علم کی حقیقت رکھتا ہے اس کا موضوع عمران بشری اور احتیاج انسانی ہے اور اس کے ذیل میں متعدد مسائل ہیں مثلاً ان عناصر و حالات کا بیان جو اس عمران بشری کی ذات کو یکے بعد دیگرے لاحق رہتے ہیں یہ خود ہمارے ذہن و دماغ کی پیداوار ہے۔۔۔ اور اسلو کی خوشہ چیس سے نہ موبدوں کی نہ کہ ربائی۔“

• تاریخ ظاہر میں تو زمانوں اور سلطنتوں کی بدلتوں سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی لیکن باطن میں وہ نام سے نظر و تخیل کا، مخلوقات اور اس کے اصول کی باہر یک عقل کا گھر ہے علم کا جس کا معلق واقعات کی کیفیات اور اسباب سے ہے اس حیثیت سے اس کے دگر و ریشے فن و حکمت سے وابستہ ہیں اور اس کی سمت سے کہ اس کا شمار علوم کلیہ میں کیا جائے:

ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے تاریخ نگاری کو سائنس بنانے کی کوشش کی ہے اور اقتصاد و اجتماع، انسانی کے دقیق مطالعے کے بعد ایک فلسفی کی طرح اس سے منطقی نتائج اخذ کئے ہیں وہ انسانی معاشرے کی اہمیت اور اس کے تاریخی ارتقاء کا مطالعہ کرتا ہے تاکہ اس کے ارتقاء میں وہ معیار آسکے جس پر وہ تاریخی واقعات و اتفاقات کو جانچ سکے اس کے اپنے الفاظ میں: ”ماضی مستقبل سے وہی مماثلت رکھتا جو پانی کو پانی سے ہوتا ہے“

اس لئے وہ عمرانیات کی روشنی میں جو حال کا علم ہے تاریخ کا مطالعہ کرتا ہے، جو ماضی کا علم ہے گو عمرانیات کو مرتب کئے بغیر تاریخ نگاری سے انصاف نہیں کیا جاسکتا۔ جسے عرب علماء "برینہ" کہتے ہیں۔ ابن خلدون اسے "عمران" کا نام دیتا ہے اور پھر کہتا ہے۔

۱۔ معاشرے کا ارتقاء۔ چند قوانین کے تحت ہوتا ہے۔

۲۔ یہ قوانین جماعتوں پر عمل کرتے ہیں نہ کہ افراد پر۔

۳۔ ان کی قوانین کی دریافت کے لئے بے شمار تاریخی حقائق کا مطالعہ ضروری ہے

۴۔ یہ قوانین ان جماعتوں پر جو ایک ہی مزارقہ سے گزر رہی ہیں خواہ ان میں زمان و مکان کا بکتا ہی بعد و فصل ہو ایک جیسا عمل کرتے ہیں۔

۵۔ جماعتیں باہم اور بخش نہیں ہوتیں بلکہ ان میں ہمیشہ تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے

۶۔ جماعتوں کی بقا اور تحفظ کے لئے مصیبت لازمی ہے خواہ وہ قبائلی، نسلی، دیہاتی یا غریبی لسانی۔

۷۔ بن جماعتوں میں مصیبت ہوتی ہے وہ ان جماعتوں پر غلبہ آجاتی ہیں جن میں نسلی قبائلی اور مذہبی یک جہتی نہ ہو۔

اس لحاظ سے ابن خلدون کو عمرانیات Sociology کا بانی سمجھا جاسکتا ہے۔

اپنے خیال میں انسان ہذا الطبع ہے اس لئے اسے معاشرہ قائم کئے بغیر چارہ نہیں معاشرہ یا عمران انسانی زندگی کا ایک ناگزیر پہلو ہے کہ اس کے قیام کے بغیر انسان انسان کہلانے کا حق نہیں سمجھا جاسکتا۔

ابن خلدون کے خیال میں بدوی یا صحرائی زندگی انسانی معاشرے میں سبقت کا درجہ رکھتی ہے۔

تمام اقوام عالم کا بدویت کے دور سے گزرنا لازمی ہے۔ بدویت ہر حالت میں تمدن و حضارت سے مقدم اور سابق ہے۔ بدوؤں کی زندگی پر بحث کرتے ہوئے ابن خلدون نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عرب نژاد ہونے کے باوجود صحرائی عیش و عشرت کو پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھتا تھا وہ کہتا ہے کہ جہاں کہیں عربوں نے اپنی سلطنتیں قائم کیں وہیں تباہی و

برابری پھیل گئی۔ عرب فطرتاً سے صلح پسند اور مایا کا آل دزد لوٹنے میں بڑے بے باک
 ہیں، انھیں تہذیب و تمدن اور علوم و فنون سے کوئی لگاؤ نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے منابر علماء و حکماء
 اسلام عجیبی نفس ہوئے ہیں۔ وہ اس بات پر سخت رنج و غم کا اظہار کرتا ہے کہ قسطنطنیہ کے
 بعد سعد آجس و قاص نے حضرت عمر ابن الخطاب کے کہنے پر اہل عربوں میں قیمت کتابوں
 کو ۱۰ میں سادیا تھا۔

ہر تمدن کتاب سے کہ مدت کے دور سے زور کر قومیں تمدن و حضارت سے آشنا
 ہونی میں زبان میں عافیت طلب اور اصل انگاری پیدا ہو جاتی ہے۔ رفتہ رفتہ ان سے جانتین
 عیش و عشرت میں مبتلا ہو جاتے ہیں جو سلاطین و حاکم کی قوت اقدام کو سلب کر لیتی ہے اور تین
 چار شہسوار کے بعد خانہ و خانہ فاقین کا قافلہ ہو جاتا ہے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ہر سلطنت کا خانہ
 آسمانی لہدی ہے جتنا کہ انسان کا خانہ اس خانے کو رد کا جاسکتا ہے اور نال جاسکتا ہے
 مگر سلطنتوں کی عمر بھی انسانوں کی طرح لمبی ہوتی ہے اور کسی قوم کو تیز تبدیل اور ترقی و تنزل کے
 اس عمل سے محفوظ نہیں سمجھا جاسکتا۔ اُنست محمدیہ کی طبعی عمر کا ذکر کرنے جوئے وہ یعقوب بن اسحاق
 الکندی کا یہ قول درج کرتا ہے کہ ملت اسلامیہ کی مدت حیات ۶۹۳ برس ہے۔

ابن خلدون کی ایک اولیت یہ بھی ہے کہ اُن نے آب و ہوا، طبعی احوال کے گہرے
 اثرات سے محققانہ بحث کی ہے اور ان اثرات کو سیاسیات اور اقتصادیات میں محدود نہیں
 رکھا بلکہ ان کا مطالعہ انسان کے رنگ و شکل و صورت و عادت و اطوار اور علوم و فنون میں بھی کیا
 ہے۔ جو اس کے خیال میں ایک مخصوص جزائی احوال میں مخصوص بنیت اختیار کر لیتے ہیں۔ مثال
 کے طور پر وہ حبشیوں کی سبک مری، صحیفہ الحکمتی اور مذہباتیت کی علمی توجیہ کر کے جوئے لکھتا ہے۔
 ہم نے سودانیوں کی طبعی احوال پر عادت پائی ہے کہ وہ شب سرد اور عقل سے میگاہ جوتے

ہیں اور طرب و خوشی پر سٹے جوتے، اسی لئے بات است پر اسے حسی کے اچھے اودے
 لگتے ہیں اور سر ملک کا آدمی ان کو، حسی سمجھتا ہے، اس حقیقت کا روبرو ہے کہ علامت

میں یہ بات طے شدہ ہے کہ بوقتِ خوشی و مسرت روح حیوانی بھینکتی اور کشادہ ہوتی ہے
اور بوقتِ غم و اہم اس کے خلافت روح حیوانی بھینچتی اور سکڑتی ہے۔ پھر یہ بھی تسلیم شدہ امر ہے
کہ حرارتِ ہوا اور غبار کو بھارتی ہے اور اس میں تھکن پیدا کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نشہ باز
نشہ آؤشے سے خوشی محسوس کرتا ہے۔ جس کو وہ بیان کرنے سے قاصر ہے۔

اس طرح وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ حبشیوں کے جذباتی رجحان کا سبب ان
کے ملک کی گرم و مرطوب آب و ہوا ہے۔ خوراک کے اثرات سے بحث کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جو لوگ
اونٹ کا گوشت کھاتے ہیں اور اونٹنی کا دودھ پیتے ہیں ان میں اونٹ جیسا صبر و تحمل اور بھانکشی
پیدا ہو جاتی ہے۔

ابن خلدون کے خیال میں تین چیزیں ایسی ہیں جو عمران یا معاشرے سے الگ ہیں لیکن
اس پر ہمیشہ اثر انداز ہوتی رہتی ہیں جیسا کہ اقلیم، جغرافیائی ماحول اور مذہب۔ وہ مذہب کو معاشرے کا
داخل عنصر نہیں سمجھتا بلکہ اسے ایک خارجِ عادت چیز سمجھتا ہے جو خارج سے معاشرے میں داخل
ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تاریخی عمل ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ قومیں ابھرتی رہتی ہیں۔ صحرائیں متمدن
مالک پر تاخت کر کے انھیں فتح کر لیتے ہیں لیکن خود تمدن کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اور تزلزل پذیر ہو کر
رہ جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ کوئی دوسری صحرائیں قوم ان پر غالب آجاتی ہے اور یہ چکر اسی طرح چلتا
رہتا ہے۔

ابن خلدون کے مقام و منزلت کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ مغرب کے مشاہیر
مورخین اور مفکرین نے اسے خارجِ بحثیں پیش کیا ہے۔ لبنان کا مشہور مورخ جنتی لکھتا ہے۔
وہ اس مقدمے میں ابن خلدون نے پہلی دفعہ تاریخی برتقار کا نظریہ پیش کیا جس میں طبی
اور جغرافیائی عوامل کے ساتھ اخلاقی اور روحانی قوتوں کا بھی تجزیہ کیا ہے جیسا کہ
ابن خلدون کا دعویٰ ہے اسے اقوام کے عروج و زوال کے اسباب دریافت کرنے
میں اولیت کا شرف حاصل ہے۔ اس نے تاریخ کا صحیح مقام متعین کیا اور علمِ انبیات

کی بنا دیکھی۔ کسی بھی عرب یا سنی عالم نے تاریخ کا اتنا جامع اور فلسفیانہ تصور پیش نہیں کیا تمام محققین اور ناقدین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ دنیا بھر کے اسلام میں ابن خلدون سب سے بڑا فلسفی تاریخ ہے اس کے ساتھ اس کا شمار دنیا بھر کے سب سے بڑے مورخوں میں کیا جاسکتا ہے۔

ہمارے زمانے کے عظیم انگریز مورخ ٹونٹی بی ابن خلدون کے مقدمے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں

”اپنی منتخب سرزمین میں وہ کسی پیش رو سے فداقی مضامین حاصل نہ کر سکا نہ اپنے ہم عصروں میں اس کا کوئی ہم مشرب موجود تھا۔ اور نہ کسی جانشین نے اس سے کسب فیض کیا اس کے باوجود مقدس تاریخ میں اس نے ایسا فلسفہ پیش کیا جو اپنی نوع کا عظیم ترین کارنامہ ہے اور جس کی نظیر کسی جگہ اور کسی زمانے میں نہیں ملتی۔“

جارج سارن کے خیال میں ابن خلدون نے قوی انسان کے اخلاقی کا تجزیہ کیا ہے تاکہ وہ اس کے حال اور مستقبل کو سمجھ سکے ان کے الفاظ ہیں

”وہ نہ صرف ازمنہ و سنی کا عظیم ترین مصنف ہے بلکہ سب سے بڑے جنوں کے قبیلے میں ایک دیوانہ طرح دکھائی دیتا ہے بلکہ فلسفہ تدبیر کے موجدوں میں سے ہے ابن خلدون میکامی و بی بدن، دیوگر، کانت اور کرفز کا جیسے رو ہے۔“

ابن خلدون فلسفی تاریخ اور موجد طرائیات ہی نہیں تھا بلکہ علم و حکمت کے تمام مہد اول شعبوں میں یگانہ روزگار تھا اس کا ذہن صحیح معنوں میں سائنٹیفک تھا جس کا سب سے روشن ثبوت یہ ہے کہ اس نے آج سے چھ سو برس پہلے علم نجوم اور کیمیا کو لچر اور بے حقیقت قرار دیا۔ اس کے اقوال اس کی عبرت انگیز بصیرت اور ژرف بینی پر دلالت کرتے ہیں۔ ان میں سے جتنے جہنہ درج دیل ہیں

۱۔ اشیاء کی ارزانی اپنی حوزہ کے لئے مقرر ہے اس سے باہر ٹھنڈا اڑتا ہے اور وہ اپنا

وہنا چھوڑ کر اٹھ پر اٹھ دھڑے بیٹھے رہتے ہیں۔

۶۔ صحت تمدن اور مذہب معاشرے میں ہی علوم و فنون پنپ سکتے ہیں۔

۷۔ علماء و فضلاء سیاسیات میں ناکام ہوتے ہیں۔

۸۔ ملک میں صنعتوں کی جیب طلب اور رنگ ہوتی ہے تو وہ زیادہ بھی ہوتی ہیں اور ان پر جدت اور ندرت کا رنگ بھی چڑھتا ہے۔

۹۔ ہر ملک اپنی ضرورت کے لئے سونا بیرونی تجارت سے حاصل کر سکتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ جس ملک میں سونے کی کانیں ہوں اس میں سونا بھی ہو۔

۱۰۔ انسان طبعاً عجیب بہت کئے کا دلدادہ ہے اور نقلی تجربیں چھان بین سے سرور کار نہیں رکھتا۔

۱۱۔ انسان ظلم و تعدی کے جذبات ان کے پیٹ سے لے کر پیدا ہوتا ہے جب اس کی نظر دوسرے کے مال و اسباب پر پڑتی ہے تو اس کا دل یہی چاہتا ہے کہ اس کا مال اٹھ لے لیں اور اگر حاکم کا خوف نہ ہو تو وہ ایسا کر گزرے۔

۱۲۔ عشق اور نشہ شر کوئی کے لئے سعادہ ثابت ہوتے ہیں۔

۱۳۔ تمدن کی ترقی کے ساتھ ذراعت کو زوال آجاتا ہے اور سرکاری ملازمت کی اہمیت بڑھ جاتی ہے۔

۱۴۔ کالان فن دنیا سے محروم رہتے ہیں اور ذوق کا جھہ ان کو اپنے ہنر میں مل جاتا ہے۔ وہ اپنے ہنر میں مست اور مگن رہتے ہیں۔ اکثر و بیشتر کھینے، منپنے، چا پلوسی، خوشام سے بڑے بڑے علم سے لے اڑتے ہیں۔

ابن خلدون کے بعد جن اہل نظر نے تمدنی حرکت کا فلسفیانہ جائزہ لیا۔ ان میں دیگر اطالوی مفکر فرانسیسی اور ہنگری کے فلسفی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ دیگر نے تاریخ کا دلائل

Cyclic

لے یہ خیال بعد میں انگریز مفکرین لاکہ اور میوم نے بھی پیش کیا۔

نظریہ پیش کیا۔ جو دو تئیں Stores کے تصور پر زماں سے ماخوذ ہے۔ دو تئیں دوسرے آرائی مفکرین کی طرح کہتے ہیں کہ وقت دائرے میں حرکت کرتا ہے اس لئے کائنات کا کوئی آغاز ہے اور نہ انجام دیچہ کہتا ہے کہ تاریخ اپنے آپ کو دہرائی دہتی ہے اس عمل کو اس نے Récursi کا نام دیا ہے اس کے خیال میں کسی قوم کی اجتماعی زندگی کا آغاز بربریت اور شجاعت سے ہوتا ہے پھر وہ تہذیب و تمدن سے شاسا ہوتی ہے اور لفظ خود کو پہنچ کر منزل کا شکار ہو جاتی ہے اس آخری دور کو وہ "تفکری بربریت" کا نام دیتا ہے یہاں دائرے کا ایک سرادوسرے سر سے مل جاتا ہے اور قوم دوبارہ اپنا سفر شروع کر دیتی ہے۔ آغاز سے کہ اب اس میں سابقہ دور تمدن کی روایات کا شل ہو جاتا ہے۔ زمانے یا تاریخ کے اس دولابی تصور کے ساتھ بریت کا تصور بھی راستہ ہے جو دیچہ کے مدو ابن خلدون کے افکار سے بھی متاثر ہوتا ہے۔ مسکو بھی تاریخ کے جبری عمل کا مل رت۔ بکل نے آب و ہوا کے اثرات سے بحث کی بت جو انسان کی عا ز معاشرت اور اس کے عادات و خصائل پر ہونے ہیں اس ضمن میں وہ خاں کے طور پر لتا ہے کہ مند و سان میں قدرتی مناظر اس قدر صیت ناک اور عظیم ہیں کہ ہندوؤں کا ذہن و دماغ ان سے عوب ہو کر رو گیا اور ان کی پوجا کرنے لگے جس سے ان میں صیت ہستی۔ بیانیت۔ موعیت اور دھرم پرستی پیدا ہو گئی اور پ میں قدرتی مناظر اتے شاندار نہیں تھے اس لئے امل حزب سے اس کی پوجا کرنے کی جایا ان یرتد پوائے کی کوشش کی جس سے ان میں اول اعلیٰ خا زت۔ بسدی۔ جھاکستی اور ہم جونی کی صفات پیدا ہو گئیں جغرافیائی احوال کے سانی عادات و مصانی را را ادا ز جو سے کا یہ تصور سرکھا بن خلدون سے اسود سے نان کریر اس ل طرف و جودا نے سو لکھتے ہیں

تمدن پر نواک اور آب و ہوا کے جن رات کا د کو اس خلدون سے لے ایا کی زماں

بکل نے اپنی تاریخ تمدن میں جدید نقطہ نظر سے کی ہے جو کچھ ن خلدون یرا لقا موا تھا اگر

صحت نے اسی کا اثبات کیا ہے۔

میسویں صدی کے فلاسفہ تاریخ اور سائنس پنگل اور ٹونن جی کے نظریات کو ہمہ گیر دماغ و قبول ہوا۔ ہمارے فلسفے میں تاریخ عالم پوری طرح مرتب ہو کر اب فکر کے سامنے آگئی ہے کیونکہ اکثر قدیم ماخذ جن تک قدامت تو تسلیم کی جاتی نہ ہو سکی تھی اب کھنگالے جا چکے ہیں اور بے شمار نئے نئے حقائق منکشف ہوئے ہیں چنانچہ پنگل اور ٹونن جی کے اقوال عالم کے معتقد تمدنوں کا سیر حاصل جائزہ لے کر تاریخی حرکت کے ارتقائی مراحل و منازل معین کئے ہیں ان کے افکار کا ذکر کرنے سے پہلے ان کے ایک مہم جوئی روسی موزخ وانی لیونسکی کا ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس نے دو نوں مورخین کے بعض اہم نتائج کی پیش قیاسی کی تھی۔

وانی لیونسکی ایک مدت تک روسی سفارت خانوں میں سرزد محدودوں پر فائز رہا اور اس نے تمدن مغرب کا بالاسنیاب مطالعہ کیا۔ اس کی کتاب "روس اور یورپ" ۱۸۹۹ء میں شائع ہوئی اس میں یورپ اور روس کے صدیوں کے مخاصمہ اور موازنہ تعلقات کی تجزیہ کی گئی ہے اور بحث کے ضمن میں مولف نے اپنے تاریخی نظریات بھی پیش کئے ہیں وانی لیونسکی کے خیال میں روس اور یورپ کی تاریخی مخالفت کی وجہ یہ ہے کہ اہل یورپ شروع سے ہی روسیوں کو اغیار کا جانب جھگٹے رہے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ مغرب کے موزخ اس زعم ہے جا میں مبتلا ہیں کہ مغرب کا جدید تمدن دنیا کا بہترین تمدن ہے جسے تمام اقوام کو باعموم اور روس کو بالخصوص اپنالینا چاہیے وانی لیونسکی جدید مغربی تمدن کو "برسن وانی" دائرے میں محدود سمجھتا ہے جس کے باہر بے شمار دوسرے تمدن کا آغاز واقع ہوا ان میں ایک تمدن روس کا ہے جس کی نشاۃ یورپ کی چار دیواری سے باہر ہوئی اس لئے اسے یورپ کے تمدن کی فرع نہیں بنایا جاسکتا۔ اہل یورپ کے اس دہم باطل کا ازالہ کرنے کے بعد وانی لیونسکی اپنا نظریہ تاریخ پیش کرتا ہے۔ اس کے خیال میں نور انسان کی تاریخ مختلف و متفرع تمدنوں کی نشان دہی کرتی ہے اور ہر قوم نے بعد توفیق تمدن فرع انسان کی آبادی

۱۔ اس مقام پر جے جے ویس کی تالیف "مغرب کا مستقبل" سے استفادہ کیا گیا ہے۔

لازماً شکست کھائیں گے۔ لیکن تاریخ کا فتویٰ یہی ہے کہ ہمیشہ تنزل پذیر اقوام ترقی پذیر اقوام سے شکست کھاتی ہیں۔

سپنگلر نے پہلی عالمگیر جنگ کے دوران میں اپنی معرکہ آراء تالیف "مذاہب مغرب" لکھی جس میں ہزاروں تاریخی شواہد و حقائق سے استدلال کر کے یہ نتیجہ اندکیا کہ مغربی تہذیب تنزل پذیر ہو کر خاتمے کے قریب پہنچ گئی ہے۔ اس کتاب نے اہل مغرب کے ذہن و دماغ میں زبردست ہلچل مچا دی تھی۔ سپنگلر کی مطلوبہ اس قدر وسیع اور اس کا زاویہ نظر ایسا ہمہ گیر ہے کہ اچھے نام سے یڑھے ہلکے فارغین اس کتاب کے مطالعے سے مروجہ ہر جانتے ہیں۔ اس کا نقطہ نظر خاص علمی اور سائنسی ہے جس کا اظہار اس نے کتاب کے ابتدائی صفحات میں کیا ہے۔ ابن ندیم کی طرح وہ معاصر مؤرخین کے عزیز تاریخ نگاری سے یزادی کا اظہار کرتے ہوئے لکھتا ہے "ان تمام محدود نقطہ آنے نظر کے خلاف جو بعض مؤرخین نے ہدایات اور ذاتی اعتدالات کی بنا پر اصرار کئے ہیں، نے نظریہ کو پرکھا، اعلیٰ علمی نقطہ نظر میں جو مرن مغربی اقام کی تاریخ سے اعتدال کر کے ۱۸۱۱ء کو نظر اختیار کیا ہے جو مرن آیا۔ وسیع المشرک اور جدید انظر و سحر اختیار کرتا ہے، اور نہ اسے لافظہ نظر تھا۔"

گوئی کی تعلیم میں سپنگلر تہذیب کے چار مراحل تسلیم کرتا ہے ابتدائی وسطی آخری اور تمدنی۔ یاد رہے کہ سپنگلر نے کلچر کا لفظ ابتدائی مراحل کے لئے استعمال کیا ہے۔ اور تمدن کا لفظ آخری مرحلے یا دور تنزل کے لئے۔ کلچر یا تہذیب کی ترکیب کو وہ دور حیات کے لئے استعمال کرتا ہے اور تمدن کو موت یا خاتمے کے لئے وقف کر دیتا ہے۔

سپنگلر کے خیال میں تہذیب کی پیدائش سے پہلے کا دور وہ ہے جس میں مختلف مذاہب افشار کی زندگی گزارتے ہیں۔ اس میں علم و فن کی ترقی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جدید یورپی تہذیب بر یہ مرحلہ ۱۸۱۱ء سے ۱۸۱۹ء کے درمیان آیا تھا اور یونانی تہذیب کا یہ مرحلہ ۱۸۱۹ء سے ۱۸۲۹ء تک

نہ ہم اس کا ترجمہ "تہذیب سے کریں گے۔"

ایک محبط تھا تھوڑی سی حد تک اس وقت وہی ہے جب مقتدر قافلہ منظم ہو ایک وقت کی صورت
 اختیار کر لیتے ہیں اور ان میں علوم و فنون کی داغ بیل ڈالی جاتی ہے، اس وقت میں، معلوم درسیہ نظمیں
 لکھی جاتی ہیں جیسے یونان میں جو مرکی الیڈ اور ہندوستان میں جمہا بھارت اس لحاظ سے مغربی
 تہذیب کی بد اس سسٹم کے لگ بھگ موٹی تھی تہذیب کے، تہذیبی مرثیہ میں نظام جاگیر داروں کا
 ظہور ہوتا ہے اور بڑے بڑے جاگیردار سیاسی بات پر حیا جاسے میں یہ ذریعہ معیشت کا دور ہوتا ہے
 اور شہر مرثیہ تہذیبوں کی صورت میں مودار ہو جاتا ہے، اس میں جو سیاست اور تعلیمی
 جنگوں کے زمانے میں اس مرحلے میں داخل ہوا تھا شہروں کی تعمیر کے ایک مرحلے کا آغاز ہوتا
 ہے اور تہذیبی، سبب دکھائی دیتے ہیں، جو یہاں سے سسٹم و سسٹم کا دور اس مرحلے کی
 نماندگی کرتا ہے جب اعلیٰ کے شہروں میں علوم و فنون کی ترقی ہوئی یونان میں یہ مرحلہ کا
 اس سے، دو گار سے، اس دور میں شہر، یا سبب، تہذیب، جبار رہا، اس میں چھوٹے
 سسٹم و سسٹم کے تاریخ عام شہروں کی تاریخ کا ہی نام ہے، وہ کتاب ہے، ایک تہذیب
 ہے کہ عام بڑی بڑی تہذیبیں شہری تہذیبیں ہیں، سیاسیات، مذہب، فنون، علم، درجہ علوم کا انحصار
 شہروں پر ہے شہر کو دیہات سے جو حیرت انگیز کرنے ہے وہ ہے کہ وہ میں، راج ہوتی ہے
 شہروں میں سوسائٹی کے واسطے جو جاگیرداروں، درباریوں سے سیاسی اقتدار کی باگ
 ڈور چھین لیتا ہے اس شہروں میں بڑے بڑے تہذیبی اور سماجی تہذیب کے جہاں یا فخریہ عدلیہ کی تاریخ
 میں یونان تہذیب کے عظیم نگار تھو اور فلاسفہ اعلیٰ اور ہندو کے معنوی، ہرمی کے معنی اور فرانس
 کے قاموسی نظام اس کی مثالیں ہیں، رفتہ رفتہ شہر، میں علم اور میں کاروں کا ارتقاء، اس
 سے منقطع ہو جاتا ہے اور ان کے کاراموں میں تہذیب اور ہندو، کا عقد جو بناتا ہے سہری دیہات
 پر غالب آ جاسکتے ہیں اور تاجروں و زمینداروں پر، وہ وقت سے جب تہذیب کے آخری تہذیب
 پذیر ہوجاتے یا تہذیب کا آغاز ہوتا ہے سیاسی پہلو سے اس، وہاں پذیر ہوجاتے ہیں مختلف ممالک
 میں جنگ و جدال کا آغاز ہوتا ہے جتنی کہ ایک، طرف، باقی ممالک کو فتح کر لیا ہے اور طرف

یا قیصریت کی بنیاد پڑتی ہے جس میں امر اور ملکی قائدین برسرِ انستِ عداوت جاتے ہیں۔ قیصریت کے علاوہ تھکن کے اس تنزل پذیر مسئلے کی مندرجہ ذیل خصوصیات ہیں۔

۱۔ بڑے بڑے شہریا Megalopolis خود اور جراتے ہیں۔ تمام پڑھ لکھے لوگ، سیاست دان، صنعتی و غیرہ شہر میں یز ہو جاتے ہیں۔ دیہاتیوں کے لئے شہر میں بے پناہ کشش ہوتی ہے۔ اور وہ اپنے گھر چھوڑ چھوڑ کر بڑے شہر کا رخ کرتے ہیں، اور اس میں کھوکھلا ہوتے ہیں، اس ماحول میں امتداد و پست کی خود بینی اور خود مرکزیت کی پرورش ہوتی ہے۔ شہر معیشت پر دستاویز اور اداروں کا مرکز بن جاتا ہے۔ لوگ شاہی جانا اور کچا کی پورٹ سے گھبرانے لگتے ہیں۔ جس سے آبادی گھٹنے لگتی ہے اور قوم کی ہلاکت کا وقت قریب آ جاتا ہے۔

ب۔ سیم و زندگی پرستش عام ہو جاتی ہے۔ لوگ روپے کو فروریات زندگی کے حصول کا وسیلہ نہیں بلکہ اسے مقصود بالذات کہنے لگتے ہیں۔ دولت اور حکومت لازم و ملزوم بن جاتی ہیں۔ دولت کے ذریعہ حکومت حاصل کی جاتی ہے اور حکومت کو دولت کا وسیلہ بنایا جاتا ہے۔

ج۔ ادب اور فن کی دنیا میں تخلیقی روح فنا ہو جاتی ہے اور ذوقِ فیضان کے سر نہ خشک ہو جاتے ہیں۔ ان کی مثالیں سینکڑوں نے رقم اور سانسیر کے شروں سے دی ہیں۔

د۔ امر اور میر، مذہب کے ایسا کی کڑھتیں کی جاتی ہیں۔ ان تحریکوں میں مذہب کی چٹھی روح نہیں ہوتی نہ اخلاقی قدروں کو اہتیت دیا جاتا ہے نہ مذہب مردن کھوکھلے نواح کی صورت میں رہا اسنے آنا ہے۔ اخلاقی روح نہ ہو چکی ہو جاتی ہے۔ قدیم مذہب کی نئی صورتیں اسنے آتی ہیں، بن کا اصول مذہب ہے۔ محض راجین، اقلویں ہی باقی رہ جاتا ہے۔

ان فقرات کا خلاصہ کی بنا پر سینکڑوں نے بدید مغربی مذہب کے خاتمے کی پیش گوئی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ پورسین کے ساتھ مغربی مذہب تمدن کے آخری دور میں داخل ہوئی تھی اور اب اس میں وہ تمام علامات ظاہر ہو چکی ہیں جو تمدن کے خاتمے کے اقدہ مخصوص ہیں۔ حکومت

کا دور دورہ سے بڑے بڑے شہر مہلکار ہو چکے ہیں اور ترقی و ترقی سے منقطع ہو چکے ہیں
 سیم دیکھ کر آپ سے شہر عجب نامعلوم ملک ہو گیا ہے اور یہاں پر بھی کوئی رواج
 قناعت نہیں ہے کیونکہ فنکاروں کا رشتہ رواج سے منقطع ہو چکا ہے اس کے ساتھ ساتھ
 کئے گئے ہیں۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ شہر شروع میں تخلیقی فن کا فقدان تھا جس کے باعث وہ
 گزشتہ صدی کے معنی میں تمدن کا فن سے محروم رہا۔ انسانی انکسیت بڑھ کر گزشتہ صدی کے
 انکسوں پر گھوم رہا ہے۔ لیکن رواج کے عمل کو ترقی دینا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ
 ہو چکا ہے اس معنی میں اس نے Schickel کہا ہے اس معنی میں
 المیہ کا مختصر یا باقیات کے ساتھ ساتھ کہ وہاں کو شہر کے ساتھ ساتھ
 اور قوی لوگ اپنے معیار کے ساتھ ساتھ تسلیم فرما رہے ہیں۔ اور موت اور فنا کا قیام
 جتنا ہی سے کرتے ہیں۔ جس طرح مسلمان ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اور اور ترقی
 مقابلے میں نظر آتا ہے اور اسے دیکھ کر ہمیں انہوں نے طرح خود کسی نہیں لوں کا بلکہ
 موت کا استقبال کروں گا۔ ہمارے ہمارے اہل عرب کو مسعود و مسعود کو وہاں دوں اور
 اپنی موت اور فنا کو خوش آہنگی اور اسے ہر ماہ سے عاقل جو ہر ماہ موت کے
 ڈر سے مر جانے سے بہتر ہے۔

نقد نوٹن بی نے سید گل لالہ شائع ہوا ہے۔ وہاں میں ہر ماہ موت کے آواز
 ارتقاء کے متعلق اپنے نظریات پیش کئے ہیں۔ لیکن سید گل لالہ بھی ویسے، اس کے ساتھ ساتھ
 پہلے چند قوانین وضع کئے ہیں کہ تمام تمدنوں پر عام کر کے لی کو شہر کی۔ نوٹن بی کا مسودہ
 ہے اس نے حقائق کی حیران کن تعداد سے، من اخذ کئے ہیں۔ وہ تمام تمدنوں کا بالابستیا
 مطالعہ کرتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ تاریخ عالم میں آج تک میں مذمت منظر عام پر آئے ہیں
 جن میں سے انکس تمدنوں نے کمال فستور تاپائی اور ترقی اور ترقی ہو گئے۔ انکس تمدن جو ابھی تک

بقید حیات ہیں وہ یہ ہیں۔ اسلامی، ہندی، مشرقی عہد کا تمدن، بازنطینی (جنوب مشرقی یورپ کے) رومن عقیدہ عیسائیوں کا تمدن، روسی اور مغربی یورپ کا تمدن، جو تمدن قباہو چکے ہیں ان میں مصری، ارتھک، میکسین، شمیری، جھٹی، اسرائیلی، بائبل، ایرانی، عربی، ایتھینی وغیرہ

ٹوٹن بی کے نظریہ تاریخ کا بنیادی تصور یہ ہے کہ تمدن پیدا ہوتے ہیں اور ارتقاء کی منزلیں طے کر کے خاتمے کے قریب آ جاتے ہیں لیکن یہ ضروری نہیں کہ وہ موت کے گھاٹ پہنچیں اور جابائیں بعض تمدن زوال پذیر ہوتے کے بعد دوبارہ مروج حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں اس عمل کو اس نے

Challenge and Response

(مبارز طلبی اور اس کا قبول) کا نام دیا ہے وہ کہتا ہے کہ جب کسی قوم پر زوال آ جاتا ہے اور اس کی ہستی معرض خطر میں پڑ جاتی ہے تو اس کے سامنے دو ہی راستے ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ فنا کا شکار ہو جائے اور دوسرے یہ کہ نامساعد حالات کا مقابلہ کر کے زندہ رہنے کی کوشش کیے جو اقوام زمانے کے چیلنج کو قبول کر لیتی ہیں اور کمر محنت باندھ کر اپنے مقتدر کی باگ اور اپنے ہاتھ میں لے لیتی ہیں وہ دوبارہ زندگی حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتی ہیں جو قومیں ہاتھ پر ہاتھ دھرسے بیٹھ رہتی ہیں ان کا زوال رہنا محال ہو جاتا ہے اس قسم کے چیلنج کا سامنا اقوام کو دور مروج میں بھی کرنا پڑتا ہے اور دور ستزل میں بھی۔ اس ضمن میں ٹوٹن بی کا نظریہ

Withdrawal and Return

ہے وہ کہتا ہے کہ جس طرح بیچ مٹی میں جانب ہونے کے بعد دوبارہ نشوونما پا کر نئے، اچھے کی صورت میں سطح زمین پر ابھرتا ہے اسی طرح فرد یا معاشرہ یا قوم اور تہذیب بھی بعض اوقات اپنی داخلی دنیا میں غائب ہو کر اور وہاں سے قوت حاصل کرنے کے بعد نمودار ہو سکتے ہیں اس کے خیال میں جس طرح مافوقی حالات میں افراد کی شخصی صلاحیتیں ابھرتی ہیں۔ اسی طرح اقوام کی جتنی طاقتیں بھی برسر کار آ سکتی ہیں اور وہ اپنی فضا کو بقایاں تبدیل کر سکتی ہیں۔

ٹوٹن بی کہتا ہے کہ مروج کے دور میں اقوام میں سادگی پائی جاتی ہے۔ اور ان کے اولاد

مذہبی ہے جیسا کہ مذہبی عقائد نے اس کے تاریخی افکار و نظریات کا رخ درجہ حرارت میں
 کیا ہے اور وہ مذہبی نقطہ نظر سے واقعات کی ترجمانی کرتا ہے۔ چنانچہ تاریخ اسی بارز نے اس
 کی ضخیم تصنیف ”مطالعہ تاریخ“ کو ”مسیحی دہریہ“ کا نام دیا ہے۔ ٹوئن بی کو خود بھی اس بات
 کا اعتراف ہے کہ وہ اپنے مذہبی عقائد کی روشنی ہی میں تاریخ عالم کی مختلف تحریکوں کی
 ترجمانی کرتا ہے۔ اسے عیسائیت کے غلبہ اور نفرت پر پورا بھروسہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عیسائیت
 انجام کار غائب آجائے گی اور اس کی ہمہ گیر شاعت سے فوج انسانی کی تمام مشکلات دور ہو
 جائیں گی۔ جب وہ اہل مغرب کو جہد و جدوجہد اور کشمکش کا پیغام دیتا ہے تو یوں لگتا ہے جیسے
 اسے خدا سے لائق ہے کہ عیسائیت کا وجود اپنی اقوم سے وابستہ ہے۔ ان اقوام کا خاتمہ ہوا تو
 میں ممکن ہے عیسائیت کا بھی خاتمہ ہو جائے۔ بہر حال اس نے اعلان کیا ہے کہ عیسائیت کا احیاء
 اور نفاذ ہی مغربی مذہب کو مکمل بنا ہی سے چا سکتا ہے۔ جس ٹوئن بی کے اس خیال سے اختلافات
 ہے کہ اگر مغربی اقوم تہذیب سے کوشش کریں تو وہ اپنے آپ کو نچھتے فنا سے بچا سکتی ہیں۔ اُس نے
 خود تسلیم کیا ہے کہ مغربی تمدن دور منزل میں داخل ہو چکا ہے اور منزل کی علامات یہ بیان کی ہیں
 کہ اہل یورپ فرار اور تھیں پرستی کا مظاہرہ ہو گئے ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ منزل پذیر معاشرے کے
 ان فرار پسند افراد سے یہ توقع کیسے وابستہ کی جاسکتی ہے کہ وہ مردانہ وار زلزلے کے جیلنج کو قبول کر
 سکیں گے اور ان میں ادوار غریبی، خطر پسندی، محنت کوشی اور جواں مہمتی کی وہ صفات پیدا ہو جائیں
 گی جو صرف ترقی پذیر معاشرے کے افراد کی خصوصیات ہوا کرتی ہیں۔ گزشتہ تہذیبوں کی مثالیں ہمارے
 سامنے ہیں برطانیہ کے بعد ایتھنز، دوسری صدی عیسوی کے روم، ٹوئن بی جی کے بعد کے بعد
 ادا بد علی ساء کے بعد کے مکھن کی بجز خاک سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی تھی کہ اس سے اصحاب
 لوم و اسقامت اٹھ کر فنا کو فغا میں اور خاتمے کو آغاز میں تبدیل کر سکتے تھے ظاہراً ان کی طبیعت
 اتمام کی صلاحیتیں مریضہ و اخلت اور معیشت کوشی کے باعث غلبہ ہو چکی تھیں۔ یہی حال آج کل
 کے تمدن مغرب کا بھی ہے ان سے یہ توقع رکھنا کہ وہ کبر مہمت یا مذہب کو اٹھ کھڑے ہوں گے

کافکا،

فرانز کافکا ۴ جولائی ۱۸۸۳ء کو پراگ کے ایک خوشحال یہودی ہرمن کافکا کے یہاں پیدا ہوا۔ چلیک زبان میں کافکا کو لکھنا کہتے ہیں جس کا معنی ہے کوتاہ۔ ہرمن کافکا کے کاروباری مراسلات میں کوتاہی کی نصیحتیں چھاپی جاتی تھیں خود کافکا نے بھی کہا ہے کہ میرے نام کا معنی کوتاہ ہے جو خوش استادہ شرکی علامت ہے۔ جرانی زبان میں اس کا نام اسٹیل رکھا گیا جو صرف خانہ کافکا ہی میں محدود رہا۔ کافکا کا دادا ایک قریبی سبیل نقصاب تھا اور آبنا شہ نذر تھا کہ آٹے کی بوری دھڑوں سے بکڑ کر اٹھا لیتا تھا۔ ایک دفعہ اس نے کسی خانہ بدوشوں کا تہنہ متقابل کر کے انہیں مار بیٹھایا تھا۔ فرانز کا باپ ہرمن بھی کشیدہ قیامت اور خوف مند تھا۔ اس کا دلچسپ نہایت تنگ دستی میں گزرتا تھا۔ اس نے دن رات کی اذیتوں کی محنت سے دولت کمائی تھی اور وہ جاویدے جا اپنے اس کارنامے پر فخر کیا کرتا تھا۔ فرانز کافکا بچپن ہی سے دہلا پتلا اور صاف پان۔ سوکھا سہما تھا۔ وہ عمر بھر اپنے دیرو قیامت باپ کے سامنے اپنے آپ کو حقیر و ضعیف محسوس کرتا رہا اور اس سے خائف و مرعوب رہا۔ اس کی اس جیل نے کافکا کے بدست اور سوانح نگار میکس برود کو بتایا کہ کافکا چھپن سے تنہائی پسند تھا۔ کمزور اور ڈرپوک ہونے کے باعث وہ دوسرے لوگوں

کے ساتھ مل کر کھانا پسند نہیں کرتا تھا اور ایک کونے میں بیٹھا قہقہے لکھنا یا بڑھتا رہتا تھا۔
 کافکا کی تنہائی سینڈی کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اس باپ اس کی ذات میں چند اس دل چسپی
 نہیں لیتے تھے اس کا باپ اپنے کاروبار میں مصروف رہتا اور شاید وہاں ہی اپنے بیٹے
 سے بات کرتا تھا۔ اس صبح سے شام تک گھر کے کام میں مگنی رہتی چنانچہ ان حالات میں وہ
 اس باپ کی اس شفقت اور محبت سے محروم رہا جو بچے میں اعتماد نفس پیدا کرتی ہے اور آنے
 والی زندگی میں اسے نامساعد حالات کے خلاف کس کس قسم کی بہت ملتا کرتی ہے۔

یہی محرومی اس کی افسردگی اور مڑوہ دل کی بڑی وجہ ہے ۱۹۱۹ء میں اس نے اپنے باپ
 کو ایک خط لکھا جو سوسے زیادہ صفحات پر مشتمل تھا اور غانا دنیا سے ادب کا طویل ترین
 خط ہے۔ یہ خط اس نے اپنی ماں کو دیا کہ اس کے باپ کو سچا دے سکے اس نے مصطفیٰ
 یہ خط اپنے شہر کو سونپ دیا اور بیٹے کو واپس لوٹا دیا اس مراسلے میں کافکا نے اس دہشت کا
 تجزیہ کیا ہے جو اسے باپ کی طرف سے محسوس ہوتی رہی۔ اس تجزیے سے اس کے بچپن کے
 واردات و کیفیات کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ ایک جگہ لکھا ہے

”آپ کے سامنے میرا اعتماد نفس بحال نہ رہ سکا اس کے بجائے جرم کے احساس نے

مجھے اپنی ہیبت میں لے لیا۔“

”آپ کے خوف نے میرے اصرار کو بڑی طرح متاثر کیا اور میں احساس جرم کا شکار ہو گیا۔“
 اعتماد نفس کے اس فقدان اور احساس جرم کے باعث کافکا طرے صفر ذہنی و جذباتی پرورفت
 سے نا آشنا ہی رہا میکس برودٹ لکھتا ہے۔

ایک دن کافکا نے مجھ سے کہا: ”میں ذہن کے مراحل سے گزر کر کہی میں ناخوش ہوں

میں مجاہدہ کے سیدھا پڑھا کھوسٹ بن جاؤں گا۔“

تعلیم کے ابتدائی مراحل طے کر کے کافکا نے پراگ کی کارل فرڈینند جرمین یونیورسٹی میں داخلہ
 لیا اور باپ کی خواہش کے مطابق قانون پڑھنے لگا اسے قانون سے محنت نفرت تھی وہ ہر وقت

تخت کی دنیا میں کھو رہتا تھا اس کا طبیعت بھان اور بیات اور فنون لطیفہ کی طرف تھا۔ سنہ ۱۹۰۹ء میں اس نے قانون کی ڈگری لی اور ایک سال عدالت میں پریکٹس بھی کی۔ پھر ایک ہیہ کمپنی میں ملازم ہو گیا۔ وٹری کام میں واقفیت ہم پہنچانے کے بعد وہ اپنے باپ کے کارخانے میں جانے لگا۔ اس کے باپ نے کارخانے کی دیکھ بھال اس کے سپرد کی تو وہ اذیت ناک بیزاری محسوس کرنے لگا۔ ان ایام میں وہ کہا کرتا تھا کہ میں اس بچے کی طرح محسوس کرتا ہوں جیسے بیہ مارے گئے ہوں۔ باپ کے ڈر سے وہ اس کام سے انکار بھی نہیں کر سکتا تھا۔ اکتاہٹ اور بیزاری کے عالم میں اس نے خودکشی کا عزم کر لیا۔ اور اپنے دوست میکس برڈ کو اس سے مطلع کیا۔ میکس نے اس کی اس کوشش کو خط لکھا۔ ماں نے بیٹے سے کہا کہ وہ کارخانے نہ جایا کرے۔ وہ اس کے باپ سے جھوٹ بھٹ کھد دے گی کہ زائر کارخانے کا چکر لگایا کرتا ہے میکس برڈ کہتا ہے کہ ابتدائے شباب میں کا فکا خوش طبع زوجان تھا وہ مزاج کی لطیف جس بھی رکھتا تھا لیکن پھر مردگی اور امردگی کا سایہ اکثر اس کے ذہن و قلب پر چھایا رہتا تھا۔ برلن کے دوران قیام میں وہ میکس برڈ کے ساتھ نافذوش کی محفلوں میں شرکت کرتا اور برٹوں کی فوکرانیوں سے معاشرے بھی کرتا۔ ان میں سے ایک کا نام ایشی تھا جس کے متعلق کا فکا کہتا تھا کہ اس نے سپاہیوں کی ایک پوری رجمنٹ سے جھٹ کیا ہے۔ تھر کی کبیوں سے بھی اس کا اخلاط تھا۔ ان محبتوں کے اثرات غمناک نگاری کی صورت میں اس کے بعض بقعوں میں دکھائی دیتے ہیں لیکن حریت کی آغوش میں اسے وہ آسودگی قیسر آ سکی جس کے لئے وہ عمر بھر ترستا رہا۔ ایک خط میں میکس کو لکھتا ہے

”کل میں ایک کسی کے ساتھ بڑی میں گیا۔۔۔ نہیں نے اس میں آسودگی نہ وہ مجھ سے آسودہ ہو سکی۔ اسے پہلے پہل اپنی گورننس سے محبت ہوتی تھی۔ پھر ایک نموس لڑکی سے عشق کرنے لگا کہ ہے۔ پہلی عورت تھی اور میں نا کردہ کار تھا۔“ ”سری تجی ہے اور میں گھبرا گیا ہوں“

اور اہل شباب میں اسے اپنی رجولیت میں بھی شک تھا۔ برلین میں وہ ایک لڑکی کے

نے کا فکا کے سوانح حیات از میکس برڈ

وہ محبت میں گرفتار ہو گیا وہ بھی اسے چاہنے لگی اور ان کی نسبت سٹے پانگنی پانچ ہیں
 ایک وہ ایک دوسرے سے پیار کرے۔ بے لیکن وہ سب کا شکار ہو گیا اور اس نے لڑکی
 سے قطع تعلقی کر لیا رخصت ہوتے ہوئے اس نے لڑکی کو لکھا

”میں ایک آسپ ہوں مجھے بھول جاؤ اور پہلے کی طرح خوشی اور اس سے گرفتار نہ کرو“

اس لڑکی نے بعد میں ایک دوسرے جوان سے شادی کر لی دراز کا لکانے انگشت^{۹۰}
 میں خون تھوکتا شروع کیا وہ اسے نفسیاتی مارے سمجھ کر علاج کر رہا تھا۔ لیکن سب کا یہی مرض
 جان لیوا ثابت ہوا

کانفا کا دوست اور سوانح نگار میکس رورڈ اپب معقب اور پڑجوس مصوفی تھا اس
 زمانے میں مصوفی تحریک اور یز رہی تھی میکس کے کہنے پر کانفا بھی اس تحریک سے وابستہ
 ہو گیا اور صرف ان سکھ سکھ^{۹۲} میں وہ ریس کے حادثہ صوبوں میں یا جو بہ مودی
 ڈاکٹر لہمان نے نام کیا تھا۔ یہی تحریک بعد میں فلسفین میں یہودی بنی اور اس پر منفی ہوئی
 تھی کانفا اس کے لیے کام کرنے لگا انہی ایام میں اس کی حالات مارش بورر درزور تھے
 اور ایک دھیرہ سے جولی جو پڑجوس مصوفی کا دکن تھے ان میں مارش بورر نے پورے دست کی مجلس موجود
 سے کرنے کی کوشش کی ہے اور مذہبی حلقوں میں نام پیدا کیا ہے: حادثہ صوبوں میں ایک دن کانفا
 نے ایک نوجوان لڑکی کو دیکھا جو گھٹیل صاف کر رہی تھی۔ کانفا سے منہ ہا کر کہا ”اتے مارل
 اتھ ادا اب گندہ کام لڑکی شہسار ہنگی یہ ڈورا ڈائنٹ بھی مس سے کانفا کا آخری معا
 ہوا۔ ڈورا جہاں ناس مانتی تھی وہ اس سے جہاں سلھے لگا اور اس کے بدلے اسے درس
 جس دینے لگا آخر وہ ڈورا کو نے کر رہی تھی اس کے ایک مکان میں اٹھایا جہاں وہ یہاں
 مری کی طرح رہنے لگے۔ ان دنوں میں مارش شدت اختیار کر گیا اس سے ڈورا کے اب کو نہ ملے
 راور اسے مداح کرے کی اعانت طلب کی لیکن یہ بھی مودوں سے نظر بردار حالات کے آخر
 ام کانفا کے صحت گاہ میں مہر کئے جہاں ڈورا سے شادی ہوئی اس سے اس کی مددست کی جس وہ حاضر ہو

اور محنت گاہی میں موت کی آغوش میں چلا گیا۔ موت کے وقت اس کی عمر اسی برس کی تھی۔
 میکس بروڈسکٹا ہے کہ کافکا صیانتی پانچ تھا، اور لکھنے لکھانے سے گریز کرتا تھا۔ وہ حقائق
 کا سامنا کرنے کے ناقابل تھا اور وقت فیصلہ سے محروم تھا۔

• اس نے مجھ سے کہا: "بازار کا ماٹریج ہے ہر کام کا ڈھکڑا۔ میرا ماٹریج ہے ہر
 کام کا ڈھکڑا۔"

آغوشِ حیات کی بہت افزائی اور بار بار کی فرمائش پر کافکا نے لکھنا شروع کیا۔ اس کی زندگی
 میں اس کی چند محققہ کمائیاں ہی چھپ چکیں۔ اس کی پہلی کہانی "فریڈ" ہے جو ۱۹۱۲ء میں لکھی گئی
 تھی۔ یہ ایک زنا بردار بیٹے کا قصہ ہے جسے اس کا باپ عیسوی شیطان کہا کرتا تھا باپ کے دینے
 سے بیزار ہو کر ایک دن بیٹے نے خودکشی کر لی۔ دریا میں پھینک دیا۔ اس نے چلا کر کہا:
 "پاپا سے باپ اور چایا ہی تھی! میں نے ہمیشہ تم سے پیار کیا ہے۔" اس کہانی میں دہشت اور خود
 الم کے وہ عناصر نمایاں ہیں جو اس کے دوسرے قصوں کی خصوصیات بھی ہیں۔ کافکا دوستوں
 کا بڑا مذاق تھا۔ دوستوں کی کردار گناہ اور جرم اس سے کرتے ہیں تاکہ پشیمانی سے لذت یاب
 ہو سکیں۔ کافکا کے یہاں جس اور تنہائی کی یہ کیفیت دکھائی دیتی ہے وہ اپنے روزنامے میں لکھتا ہے:
 "آج صبح ایک مدت کے بعد مجھے اس خیال سے حظِ عروس ہوا کہ میرے دل میں خود کشی کا حادثہ
 کا نفاذ ہے جو کچھ بھی لکھا ہے انتہائی دہشت کی حالت میں لکھا ہے اور بغیر روزانہ گریس
 و دست جنوں ہی کا دوسرا نام ہے مرنے سے پہلے کافکا نے وصیت کی تھی کہ اس کے تمام
 مکتوبات در آتش کر دیئے جائیں۔ اس کے دوست میکس بروڈس نے اس کی وصیت کی تعمیل میں
 کی اور اس کے تین ناول "امریکی"، "معدر"، اور "مصر" چھاپ دیئے۔ یہ تینوں ناول نامکمل ہیں۔
 "معدر" کا خاتمہ ضرور ہے لیکن وہ اس "عاجل" اور "خلات" توقع ہے کہ قاری کی ذہنی مستکین
 نہیں ہوتی۔ کافکا کے کم و بیش ایک صد مرنے اور روزنامہ بھی محفوظ کر لئے گئے ہیں جن سے اس
 کے نظریہ حیات کے مجھے نہیں دو مہتی ہے۔ کہنا ہے۔

”ہر شے قریب حواس ہے کٹر، دھڑ، دوست، دہار، عورت سب دیر میں جو کبھی قریب آتے ہیں اور کبھی دور بہت عاصتے ہیں قریب تر ہیں حضرات ہی سے کہ میں ایک ایسے سرعے کی دیوار سے سرچنگ ہوں جس کے نہ دروازے ہیں اور نہ پکے ہیں۔ اسی دماندگی اور نادمانی کے حواس سے دانش جو پر لکھنا ہے۔“

”کافکا کے ”دروازے“ نے مابعد الطبیعات میں صدوک سے اس آدمی کی تبتیں جو ایک ٹرے دروازے کے سامنے آسٹھاتے میٹھا رہتا ہے۔ دروازہ سوال کی دسامیں لے جاتا ہے اور وہ اس کے اندر جانے کی اجازت طلب کرتا رہتا ہے لیکن نام کام رہتا ہے آخر اس کی موت سے کچھ دیر پہلے بنایا گیا ہے کہ یہ دروازہ تو اسی کے لئے کھلا رکھا گیا تھا میں دروازہ اب بھی کھلا ہے اسی طرح ہر شخص کا ابا دروازہ ہے جو اس کے لئے کھلا رہتا ہے مگر وہ جاسا میں۔ جاسے کے نال سے ”کافکا کے دروازوں“ تھرا اور مقدور ہیں اسی عقل کی ترغیبی ہے: ”حذر“ میں، ان کی تبت سے اور نصیر میں مکان کی“ ”کافکا اور دوست“

کافکا ایک مذہبی آدمی تھا اور بظاہر وہی ”مذہبیت اور دہشت“ کو لازم و ملزوم سمجھتا ہے۔ ”دہشت صرف میر ہی مقدور میں سے۔ میری ذاتی دہشت سے دروازہ اول سے تمام ایمان و ایقان والوں کی دہشت ہے۔“

اس قول سے متبادر ہونا ہے کہ کافکا کو کیرک گرو نے جس متاثر کیا ہے کیرک گرو کی کتاب ”نصف“ اس کے مطالعہ میں رہتی تھی اس کا دہشت کا یہ مذہبیاتی تصور کیرک گرو سے مانوڑ ہے۔ کافکا کی لایعنیت کی توصیف کرتے ہوئے میکس مروڈ کہتا ہے کہ اس کی تحریریں آسانی سے سمجھ میں نہیں آسکتیں کیونکہ وہ ایک میٹھا پادشاہ بات کو بھی ذومعنی پیچیدہ اور تضاد آمیز پیرا میں بیان کرتا ہے۔ چوبیس کی کہانی میں لکھتا ہے

”چھپائے کھانے اس میں دیا روز بدو رنگ تر برقی جا رہی ہے شروع شروع میں دو بج

بڑی تھی کہ مجھے ڈر تھا میں ہمیشہ بھاگتی و دوڑتی رہوں گی۔ مجھے یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ میرے
 دائیں بائیں دیواریں ہیں۔ لیکن یہ دیواریں اب اتنی قریب آگئی ہیں کہ میں آنکھیں کھول کر
 پہنچ گئی ہوں جس کے کونے میں کھڑکی ہے جس میں گھسنے پر میں عبور ہو جاؤں گی۔
 جتنے نے کہا: ہمیں صحت راستہ بدلنے کی ضرورت ہے۔ ” اے اسے چٹ کر گئی۔
 ایک جگہ لپکتا ہے۔

” اس سے متعلق ایک آدمی نے ایک وفد کہا: ” اس قدر ہلکا پاؤں کیوں ہے اگر تم علامت
 کو کھجور تو خود علامت بن جاؤ گے اور ” زمرہ کی پریشانیوں سے نجات پاؤ گے۔ “
 ” سزا بولا: ” میں شرط چرتا ہوں کہ یہ بھی علامت ہے؟
 پہلے نے کہا: ” تم جیت گئے۔ “

” سوئے نے کہا: ” لیکن برہمنی سے علامتی طور پر۔ “
 پھلنے نے کہا: ” نہیں حقیقتاً۔ علامتی طور پر تو تم مار گئے ہو۔ “

اس تعداد آمیز لایعنیت کی تشریح کرتے ہوئے کاتھو نے ایک ایسی ہی تئیل سے کام
 لیا ہے کہتا ہے۔

” کاتھو کی شرح میں ربد و ترتیب سے کام لیتا ہے۔ تم نے اس ہلکائی کی کمانی تو سنی
 ہوگی جو نہانے کے شب میں پھدیاں پکڑ رہا تھا۔ ایک ڈاکٹر نے اس کے نفسیاتی معالجے کی
 خاطر پوچھا: ” کیا پھدیاں کانٹے کو سزا دیتا ہی ہیں۔ “

ہلکائی نے ختموت کے لمحے میں کہا: ” ارے احمق، نہیں! کیونکہ یہ تو نہانے کا شب ہے۔ “

میکس برڈ کہتا ہے کہ اپنے جھٹوں میں ہی نہیں بلکہ عام گفتگو میں بھی کاتھو کا یہی انداز تھا
 ایک دن اس نے میکس سے اس بات کی معذرت کرتے ہوئے کہا: ” اُس نے اپنے دوست کا وقت
 ضائع کیا تھا گا۔ “ اس کے لئے مجھے صاف کر دو۔ کیونکہ میں اپنے آپ کو صاف نہیں کر سکتا۔ “

اپنی علامت کے دوران ایک دن کاتھو نے ڈاکٹر سے کہا: ” مجھے جان سے مار دو نہیں تو میرے
 قاتل کلاؤ گے۔ “

کافکا کے ناولوں اور افسانوں کو ناستی جرمنی میں مقبولیت حاصل نہیں ہو سکی کیونکہ ناستی بیڑوں اور ان کی تحریروں کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ جنگِ عظیم کے خاتمے پر اس کے ناولوں کے ترجمے مغرب کی اکثر زبانوں میں شائع ہوئے اور اسے ہر گیر شہرت حاصل ہو گئی۔ جنگ کے بعد کے سہے برسوں میں یورپ میں کافکا کی دہشت، خرد دشمنی اور لایعنیت کو رواج و قبول اس لئے ہر سب لوگ جنگ کی ہولناکیوں اور ہلاکت آفرینوں سے فرساں و لرزاں تھے۔

مغربی ادب میں اس زمانے میں لایعنیت اور لایعنیت لی فنی و دبی تحریروں کو فروغ حاصل ہو رہا تھا۔ ان حالات میں کافکا کے ناولوں کا پُر جوش غیہ معدوم کیا گیا اور اس کی تعریف و توصیف میں زمین و آسمان کے تقابلی ملاوٹے گئے۔ مادہ حقیقت پسندوں نے اسے اپنی صف میں شمار کیا۔ حالانکہ کافکا کی زندگی میں یہ ترکیب وضع نہیں ہوئی تھی جو لوگ دینی سکون کی جستجو میں رہے مذہب سے بجماع لاپسے تھے انھیں کافکا میں روحانیت کا یقین مل گیا۔ دانیسی ادبیات میں موجود پسند میں نے نذر پکڑا تو کافکا پر کیرک گود کے اثرات کا تجزیہ کیا گیا اور کامیابی سے اسے موجوداتی لایعنیت کا علمبردار قرار دیا۔ بعض ناقدین نے کافکا کو دور حاضر کا ڈینیٹے گوٹے اور شکیپرمانے۔

جس نے اس دور کی داخلی اذیت کی ترجمانی کی تھی۔ ایک مائد اس کا مقابلہ بروست اور جانس سے کرنا ہے اور دوسرا سے پو اور دستوفسکی کا شیل سمجھنا ہے۔ اس کے ہم وطن دیکھے اور اس کے درمیان اقدار مشترک بھی تلاش کی جاتی ہیں اس کے اور فرائڈ اور ہسٹل کے درمیان رابطے قائم کئے گئے ہیں ایک فردم نے اس کا تجزیہ نفس کیا ہے اور ہٹلر کو کافکا میں ہر کسی جیسی حالتیں دکھائی دیتی ہیں۔ آؤن نے اس کے بعد "طبیعیاتی بیرو" جاڑ کیا گیا ہے، سیوڈو اس کے خیال میں کافکا کے ناولوں کو اس کے ناقدین سے جو عبارت میں فصاحت اور عذرائی حوالے کا کھوج نکالے

رہتے ہیں طبع زاد معنی پتائے ہیں۔ ان لوگوں نے پہلے سے قائم ہوئے نظریات کو ان میں گھسیڑ کر اپنے حسبِ مراد نتائج اخذ کئے ہیں۔ نفسیات اور عمرانیات کے اصول سے بے بہرہ ہونے کے باعث ان کی ترجمانی عطا نیا نہ ہے۔ کائنات کی شہرت کا آفتاب اب گنہار ہے۔ جب سے اس کے روزِ نامچے سے اس کی مجنونانہ دہشت کا انکشاف ہوا ہے اس کے ناولوں میں گونٹے یا ڈینٹے کے آفاق نقطہ نظر کی جستجو نہیں کی جاتی نہ ان کی تائید بے جا کر کے دورانِ کارِ عظیم و رموز تلاش کئے جاتے ہیں۔ اڈمنڈ دکنسن نے غایت فراخِ دل سے کام لے کر اسے دوسرے دہے کا ناول نگار قرار دیا ہے۔ البتہ جو حلقے لائسیتیت کے ترجمان و مبلغ ہیں وہ اب بھی اس کی عظمت کے مٹانے پر اصرار کرتے ہیں۔ اپنی لائسیتیت کا جواز اس کی ہڈیاں فریسی میں پاتے ہیں۔ اور اسی کی طرح اپنے بھروسوں میں انسان کا ذکر بھوس، چڑھوں، بندہ مل، کتوں اور بکھیوں کے حوالے سے کر کے نامِ نسا و ابدی صداقتوں کی نشان دہی کرتے ہیں۔ جوڈ کے الفاظ میں یہ لوگ سطحِ آب پر کاپانی اچھالتے ہیں اور زخمِ بے جا میں مبتلا ہیں کہ ہم تو سمندر کی گہرائیوں میں جا پہنچے ہیں۔ بستم بالائے بستم یہ ہے کہ بعض اچھے خدے صبحِ ادراغِ اہلِ قلم "جہدِ یرت" کے خط میں کائنات کے جیسے جہال و ابہام سے کام لیتے ہیں، ان کی حالت اس بو شند کی طرح مضحکہ خیز ہے جو کسی دیوانے کی نقالی کرتے ہوئے قنایاں نگار شروع کر دے۔ کائنات کے نام کو اچھالنے میں یہودی اہلِ قلم بالخصوص مارٹن جیربر، رفل و غیرہ نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے اور اسے "سانسی الحاد" کے مفاہیم میں مذہب کا علیہ وار قرار دیا ہے حالانکہ کائنات جس مذہب کا نام لیا ہے وہ بدترین قسم کی صیہونیت ہے جس کی بنیاد ہی تنگ دلی، متعصب، جارحیت اور مجنون پر اٹھائی گئی ہے۔

کافکا کے ناولوں پر اہمال، ہونٹاکی، ڈولیدگی اور لامیتیت کی فضا چھاتی ہوئی ہے۔ جسے اسلوب بیان کی صفائی نے زیادہ نمایاں کر دیا ہے اس کے مکالمے بڑے برجستہ اور بے ساختہ ہیں لیکن اس کی اہمال پسندی نے اس خوبی کو بھی مجروح کر دیا ہے۔ آسٹن وارن نے کہا ہے۔

ہے کبھی سے جیسا کہ کوئی شخص سر کے بل کھڑا ہو کر دیکھ رہا ہو یا صورت شکل منہ کو دیسے
والے آئینے میں بھاگ رہا ہو

کافکا کی شہرت زیادہ تر تین نادلوں پر منحصر ہے جو اس کی موت کے بعد شائع ہوئے۔ "امریکیہ"
مقدمہ، اور "نقص" ان نادلوں میں پراسرار، مہمل اور بے ربط پر اسے میں فرد کو نامعلوم
قوتوں کے خلاف کشمکش کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے اس کے کردار اختلاقی نفس کے اُس بعض
کی مانند ہیں جو اس خط میں مبتلا ہو کر ہر شخص مجھے ایذا دینا چاہتا ہے اور میرے خلاف سازش کر رہا ہے
وہ اپنے تئیں داسے کی شناخت نہیں کرتا۔ اس کی نشان دہی کر سکتا ہے لیکن اسے اس
بات کا یقین ہے کہ کوئی نہ کوئی شخص کہیں نہیں اس کے درپے آزاد ہے "امریکیہ" کے مختلف
ابواب میں کوئی ربط و تسلسل نہیں ہے اس ضمن میں آتش و دھن سے کہا ہے کہ جب لاشور کا تھلا
مقصود ہو تو بہتیت میں مضطربیت کہاں سے آئے گی لیکن باں تو کچھ بھی متصور نہیں ہے اس لئے
ہمال کا رنگ اور بھی گہرا ہو گیا ہے مقدمہ بھی پید مسترد و محاب کا مٹوڑ سے اس کا اباب کردار
خاتون برنڈہ پیسے اب میں اگر قاب ہو جاتی ہے اور بچہ تیزی باس میں اس کی آبشہ مولی
جھٹک دکھائی دیتی ہے اس کام کزی کردار بوزف کے (کا) ہے جس پر مقدمہ جلا با بار باسے بوزف
کچھ نہیں جانتا کہ وہ کس جرم میں ماخوذ ہے۔ مقدمے کی کارروائی سے بھی خبر دلی رحیب کا کچھ علم
نہیں ہوتا۔ رہا باس وہم ہوتی ہے کہ حقینہ عدالت نے کبوں اسے پاڑا ہے عدالت کا کہہ
تاریک ہے جس میں نصف سا جان کا سورق میں ابھی طرز دکھائی نہیں دیتے "نرمیں" دونوں
پرتاک آدمی آتے ہیں اور بڑی شافستگی سے بوزف سے کہے میں تشریف لاپ وہ سب پارہ
ان کے پیچھے پیچھے چل دیتے شہر کے ماہر با کردہ اسے چپ سے پھرنی ایک سل پر ٹاوتے
ہیں اور نہایت سکون سے اس کا ٹھکانا دیکھتے ہیں اس لئے وہ کہا ہے کہنے کی اراج
نقص کو متفقہ طور پر کافکا کا شاہکار سمجھا جاتا ہے اور اسے مابعد طبیعیاتی و خیالی اور
رمزیاتی اداں کہا جاتا ہے اس برہمناسی کا رنگ چھایا ہوا ہے میسر ہوؤ نے "یار جوش" سے حد

کو دیتے ہیں۔ یہ مخاشی واشگاف Pornography، نہیں ہے جیسی کہ ہنری ملر یا
 ڈینیک ہیرس کے یہاں ہے بلکہ مخشاک مخاشی ہے جو ناول کے تار و پود میں اترتی چلی گئی ہے
 راقم نے مخاشی کا لفظ پوری احتیاط سے استعمال کیا ہے۔ وہ "ہند ابھو پاک ہیں" ہونے کا مذہبی
 نہیں ہے اور "مظہر غریبی" اور مخاشی میں فرق کرتا ہے۔ لیکن اس ناول میں جو ہوس پرور مخاشی
 طاری و ساری ہے اس کے پیش نظر اس کی یہ مذہبیاتی قبول کرنے میں قائل ہوتا ہے کہ
 تھے خدا تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے یا علامتی زبان میں "قصر" یزدی رہائی
 کا درجہ رکھتا ہے۔

کافکا کے قصوں کا مطالعہ اس کی زندگی کے حالات اور اُس ذہنی دار و ات کی روشنی میں
 کیا جائے جو اس کے سوانح حیات اور روزنامے سے معلوم ہوئے ہیں تو یہ نتیجہ اخذ کئے بغیر
 چارہ نہیں کہ وہ اختلالِ ذہن کی اس کیفیت کا مریض تھا جسے Schizophrenia
 کہتے ہیں۔ اسی سبب وہ مکرر جہر و ہشت، تشویش، دامنِ اندگی، یاسیت اور غم زدگی کا شکار رہا، اور
 اسی کے باعث وہ اپنے خاندان اور معاشرے سے مناسبت نہ کر سکا، اس نفسیاتی مرض کے آثار
 بچپن ہی میں نمایاں ہو گئے۔ اس کے ساتھ وہ بل میں مبتلا ہو گیا تھا اور موت کے خوف نے اس
 کی دہشت میں مزید تلخی اور مہچھن پیدا کر دی۔ ان حالات میں کھے ہوئے قصوں میں آفاقی مذہبیاتی
 یا مذہبی علامت و رمز تلاش کرنے کے بجائے انھیں ایک باہر ذہن کی تخلیقات قرار دینا زیادہ ترین
 قیاس ہو گا۔

تخلیق فن

قدیم زمانے میں شاو کو بھی کاہن اور نال گیر کی طرح اوراق اساج قوس کا معمول سمجھا جاتا تھا
کاہن عالمِ دماغی میں جو کچھ کہہ سکتے وہ اندرِ جیتزرِ عمامہ و ردوں پر اٹھتا تھا۔ اُس کے معنی یہ خیال عام
تھا کہ بسبب کوئی افقِ لطیفِ مستی اس سے دل و دماغ پر مستقیم ہو جاتی ہے تو وہ بے اختیار شعر
کے گلاب اس کیفیت کو امامتِ قیصر کرتے تھے۔ چنانچہ سقراط کہتا ہے کہ کمال بھی غلبہ شاعر
بشرِ ذی سے شعر نہیں کہتا بلکہ نزدیکِ امام اور وجدِ عاقل کی حالت میں کہتا ہے۔ لفظ

Ecstasy یہ الٰہی اصل ہے اس کا لغوی معنی ہے ایسے آپ سے باہر ہو جانا

از خود رنگی اس کا لغوی ترجمہ ہے اسی حیرت انگیز درجہ کی

Enthusiasm

ہے جس کا لغوی معنی ہے کہ میں خدا کا عطا کر جانا یہ دونوں لحاظِ شرع ہی سے تخلیقِ فن
شعر سے وابستہ رہے ہیں۔ نیشے کے داؤغی آرٹ سے ہوا ہے میں بھی میں خیال پایا جاتا
ہے۔ داؤغی فیس یونیاں قدیم میں شراب اور زہرِ منک کا دیا جاتا تھا جس کی موت اور حیاتِ نو کی
رسم بڑی دھوم دھام سے منائی جاتی تھی اس کے جلوس میں حشر لینے والے بعض اوقات
انسانوں اور حیوانوں کو چیر بھاڑ کر کھا جاتے تھے۔ جیسے از خود منک و آرٹ لیٹن کا لادہ سمجھنا
ہے۔ داؤغی فیس کی پرستش کے ساتھ یہ بیاں بھی وابستہ ہے کہ زہرِ منک کے لئے شراب

یہنا مزدی ہے چنانچہ بعض مشاہیر شعراء فنسے کی حالت ہی میں فکر شعر کرتے رہے ہیں۔ ابن قلندر کہتا ہے کہ شراب اور عشق شعر گوئی کے لئے موثر ثابت ہوتے ہیں۔ ہارون الرشید کا درباری گویا ابراہیم موصیٰ لکھا کرتا تھا کہ اُسے ایک جن نئی نئی دھنیں سکھاتا ہے چنانچہ اس نے اپنے ہتھوڑے لٹن مانوری کے متعلق اُس نے یہی دعویٰ کیا تھا۔ اسی طرح ذریاب جو بعد میں ہسپانیہ چلا گیا کہتا تھا کہ اس کے مرتب کئے ہوئے لٹن ایک جن کے فیض صحبت کا شرہ ہیں۔ ڈوڑی لکھتا ہے

• ذریاب کو حقیقت میں اس بات کا یقین تھا کہ حالت خواب میں وہ جنات کا گانا سنتا

ہے چنانچہ سوتے سوتے اکثر فوک پڑتا اور فوراً اپنی مددکنیزوں کو آواز دیتا۔ ان میں سے

ایک کا نام غزلان تھا اور دوسری کا کتدہ تھا یہ دونوں فوجان حرقی نہیں آقا کی آواز

سننے ہی وہ اپنی بائیں پاؤں سے کرتا جاتی اور ذریاب انھیں وہ راگ سکھا دیتا جو

جنات سے اس نے سنے تھے۔ ان راگوں کے لئے مزدوں اشعار وہ خود تصنیف کرتا تھا۔

(تاریخ آندلس)

برہمنی کے روحانی شاعر شکر نے اپنے ایک خط میں یہ نظریہ بیان کیا ہے کہ فکر واداء قلب کی بجوم آوری میں مغل ہوتا ہے اس لئے وہ شاعر جس کے قلبی واداءات پر فکر کا احتساب ہو تخلیق فن سے عاجز ہوتا ہے اس کے ایک شاعر دوست نے ایک خط میں لکھا کہ مجھ پر فنی تخلیق کا سرچشمہ خشک ہو گیا ہے۔ شکر اس کے جواب میں لکھتا ہے۔

• میرے خیال میں اس کی وجہ یہ ہے کہ تمہارا تفکر تمہارے وجدان پر حاوی ہو گیا ہے

ذہن و قلب میں بجوم کر کے آتے ہوئے خیالات و واداءات کا سختی سے جائزہ لیا جائے

تو عمل تخلیق کو لازماً نقصان پہنچتا ہے۔ ہر تمنا خیال بے رنگ اور بے کیف ہوتا ہے اور

دوسرے خیالات کی زد میں آکر اہمیت و شدت اختیار کرتا ہے۔ تفکر اس خیال کا جائزہ

نہیں لے سکتا جب تک کہ وہ اُسے دوسرے خیالات سے مربوط کر کے اس کا مطالعہ

نہ کرے۔ میرا خیال یہ ہے کہ تخلیق کے وقت تفکر خیالات کا سختی سے محاسبہ کرنا

یہودی دیتا ہے اور یہ اس طرح قبلاں سے دو دوت سے ساختہ بحکم کرے میں اس
 کیفیت کو نظر اور ناقہ حوں اور دوا کی سے تعبیر کرتے ہیں لیکن یہ لاصل میں تحقیق میں
 ہا مری نقطہ ہے م، یہ خیالات اور ادوات کا فزاعا محاسب کرتے ہو اور من لایے
 ساختہ محرم آوری میں نکل جوتے ہو اسی لئے فنی تحقیق کی شکایت کرتے ہو انکوات معلوم

فرانڈ نے تحقیق فن کے مل کو روز خوابی کے ممان مسہار دیا ہے اس کا خیال ہے کہ خود
 کی محبت حکومت اور دولت سے محروم جوتے کے باعث میں کار حد نفس کے دھوکے کی
 طرح روز خوابی کا شکار ہو جاتا ہے اور آرٹ کی صورت میں روز آتا سودہ حو مشابہ کی لسی کی کوشش
 کرتا ہے جن کی سنگین روزمرہ کی عمل دنیا میں اس کے لئے ممکن نہیں ہوتی ٹرنک کتا ہے کہ آرٹ
 کا عظیم سا شکار ایک جواب کی مانند جوتا ہے کہ نہ دونوں لا شعور کی کارروائی کا نتیجہ میں لیکن ن میں
 فرق یہ ہے کہ جواب سراسر لا شعوری ہو، سے جب کہ علم کی سبب میں شعور کا دخل اقتضات ہوتا ہے
 فرانڈ کے نظریے پر مفید کرنے ہو سے اس سے اسات کہ فرانڈ علم کے نفسیاتی مطالعے کو اپر ہیں
 سمجھتا بلکہ شاعر کے نفسیاتی تجربے کو شعوری قرار دینا ہے حالانکہ علم معقول مادہ حقیقت رکھی
 سے ان نظریات نے جدید دور کے ناقدین کو بھی متاثر کیا ہے جن میں بعض فرانڈ کی طرح میں کار
 کے لئے افلاذات و شعوری سمجھتے ہیں اور بعض ٹرنک کی طرح علم و شعور کو دو شخصیتیں سمجھتے ہیں
 خیال کرے میں بہ حال جہاں تک عمل عین میں کا تعلق ہے مائے حسابات بھی نہ اس کی طرح اسے
 ایک زیر اثر کرشمہ سمجھنے میں جس کے محرکات و عوامل نفس، انسانی کائنات، گہرائیوں اور لا شعور
 کی معلوم دنیا سے تعلق رکھتے ہیں اور جس کے عناصر رسمی وہی میں جن سے حد نفس ڈونگی
 کی تکمیل ہوتی ہے اسات وہی سے کہے کا انداز مل گیا ہے

اسطونے کما خاک ہر ثرا تا عرواق النور لیا میں جلد مائے دایہ کتا ہے کہ ہر من کار
 نزہت کا مریض جوتا ہے وہ ایک پھل اور ایک فن کار میں کوئی فرق ہے تو یہی ہے کہ پائل اپنے خیالات
 میں کھو کر رہ جاتا ہے جب کہ فن کار حقیقت کی دنیا میں دایہ لوٹتا ہے عمل عین فن کی سٹوری

ترجیحاتی سے متبادر ہوتا ہے کہ فن کار کی اپنی کوئی مستقل شخصیت نہیں ہوتی بلکہ وہ لاشعور کی
 اندھی قوتوں کے اظہار میں محض ایک آر کار کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ رنگ و لہجہ کہتا ہے کہ
 گوشتے نے فادسٹ کو تخلیق نہیں کیا بلکہ فادسٹ نے گوشتے کو خلق کیا تھا۔ ان قدیم و جدید نظریات
 کا حاصل یہ ہے کہ ایک تو فن کار نامعلوم قوتوں کا ماحول ہے دوسرے یہ کہ تخلیقیت فن میں عقل و
 خرد یا تفکر و تدبیر کا دخل محض پراسے نام ہوتا ہے اس لئے یہ عمل جیادہی طور پر الہامی یا لاشعوری
 ہے۔ فن کار کی طرح اسکی اس غلط فہمی کی وجہ یہ تھی کہ وہ ذہن و قلب کو ایک دوسرے سے جدا مستقل
 بالذات سمجھتے تھے۔ ان کے خیال میں دماغ، عقل و جبر اور ادراک و حواس کامرکز ہے اور دل مبطل
 الہام ہے۔ اول الذکر پر فلاسفہ کی اجارہ داری ہے اور ثانی الذکر کی ملکیت میں صوفیوں اور شاعروں کا
 دایعہ ہے۔ یہی تقسیم تخلیق نفسی میں بھی موجود ہے۔ یعنی شعور میں آنا یا عقل و خرد کی کارفرمائی ہے
 اور لاشعور پر جبلت و جذبہ کا تصرف ہے۔ از بسکہ لاشعور کی اندھی قوتوں کی شورشِ خللِ ذہن کا
 باعث ہے اور آرت کا مبداء فیض بھی لاشعور ہی ہے اس لئے آرت بھی خللِ ذہن کا مرکز ہے۔
 ایک باگل اپنی محرومیں اور حسروں کی تلافیِ خواب و خیال کی دنیا میں کر لیتا ہے اور ایک فن کار آرت
 کی صورت میں یہ تلافی کرتا ہے اور میر تقی میر کی طرح دوسروں کو بھی ایسی محرومیوں میں شریک کر لیتا
 ہے۔ عمل ایک بے اظہار کی صورتیں بدل گئی ہیں۔ یہ استدلال نہ صرف منطقی لحاظ سے بوجہ ہے بلکہ
 حقائق کے منافی بھی ہے حقیقت یہ ہے کہ انسانی شعور ایسی اکائی ہے جسے مختلف طبقات یا
 حصوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا ایک فلسفی یا ایک ماسٹر دان کے افکار خواہ وہ کتنے ہی محروم اور
 محیط ہوں جذبہ و احساس سے عاری نہیں ہوتے اور ایک فن کار کے جذبات خواہ وہ کتنے ہی پرورش
 ہوں تفکر و عقل کے حامل ہوتے ہیں فرق کی بیشی کا ہوتا ہے۔ عدم و وجود کا نہیں ہوتا۔ کوئی ارشید
 جب کسی علمی مسئلے کو حل کرنے سے عاجز رہتا ہے تو وہ شدید انقباضِ عروس کرتا ہے لیکن جب
 اسے حل کر لیتا ہے تو فوراً سرت سے بے اختیار ناچنے لگتا ہے اسی طرح ایک درقل شعور کتنے
 ہونے پر ہوں ایک محروم لفظ کی تلاش میں سڑکوں میں گھومتا رہتا ہے۔ بات یہ ہے کہ تفکر و تدبیر کی طرح

نشانہ نقصان کا عمل بھی پورے شعور، نفس کی کافی برہنہ سے سس کے کسی ایک پتھر پر نہیں ہوتا
 عمل تخلیق فن کے عوارض اصل سمجھے جاتے ہیں۔ اپنے مرحلے کو بنیادی کام دیا گیا ہے جس کا
 مطلب یہ ہے کہ ایک فن کار کسی موضوع کا متین برکے اس کے تمام پہلوؤں پر اپنی طرح خود دیکھ
 کرتا ہے۔ دوسرا مرحلہ خوشگلی کا ہے جب اس موضوع کے معلومات ایک خاصے تک حالت
 خوب اور سادگی میں اس کے ذہن میں چلتے دہکتے ہیں۔ تیسرے مرحلے کو التماز کہا جاسکتا ہے
 جب یہ موضوع مسئلہ ہو کر تصویری پیکروں کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ آخری مرحلے کو ثبات
 کہیں گے جب فن کار ان تصویری پیکروں کو الفاظ، آواز یا رنگ کی گرب میں صاف ہے کہ اس کا
 بھی ایک مفکر کی طرح مددگار کے مشاہدات سے حقائق اخذ کرے۔ اسے جیسے شد کی کھنٹی محفل بیوں
 سے اس فوجی ہے ان حقائق پر اس کے بعد آریز عمل کا عمل جوتا ہے حتیٰ کہ یہ تجربہ حقائق و
 افکار محسوس ہو نہیں، غصہ کر سیتے ہیں یا نکل کر دیے فن پیکر جہم تصور سے اسے نکھرتا ہے۔ اس
 کے مرحلے میں یہ پیکر الفاظ، رنگ میں منتقل ہو رہے ہیں، نہیں دیکھ کر صورت اختیار کرتا ہے۔
 عمل تخلیق فن میں تیاری، جھنجھکی اور اجتبات کے مراحل وہی ہیں جو عمل اسسٹنٹ اور سکرٹ میں
 آتے ہیں۔ وہاں الشراح کا سول تو یہ بھی مفکر اور فن کار دونوں کو جوتا ہے۔ اس صورت یہ ہے کہ ایک
 عالم یا محقق کے ذہن میں زیر غور مسئلے کا عمل ابھر رہا ہے جب کہ ایک فن کار کے ذہن میں یہ عمل
 فن کی پیکروں کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ رہا۔ اس فن کار کے ذہن میں تجربہ محالیت و انکار
 مرنی و محسوس پیکروں کی صورت کیسے اختیار کرتے ہیں تو اس کے جواب میں دلیل بال کی ضرورت
 محسوس نہیں ہوگی۔ یہ ایک فطری عمل ہے۔ اصول سلبر جیسے عام آدمیوں کے ادکار و خیالات حالت
 خواب میں مرنی پیکروں کی صورت میں نمودار ہوئے ہیں اسی طرح فن کار بھی تخلیقی صلاحیت کے
 طفیل خیالات و ادکار کو مرنی پیکروں کی صورت میں دکھاتا ہے۔ فن کار اسے اس کے
 عمل کے وقت عام آدمی حالت خواب میں ہوتا ہے اور اس کا بیداری میں بھی اس بات پر قدرت
 رکھتا ہے۔ یہ تخلیقی صلاحیت بھی فن کار سے خاص نہیں ہے بلکہ عام آدمی تو عاقلانہ کو ازانی

ہوتی ہے اسی کے طفیل تہی ناطہ یا سامع کے ذہن میں کسی نظم یا تصویر یا نقشے کی تخلیق جدید ہوتی ہے۔ وہ سوئے الفاظ میں اسی کی برکت سے لوگ فن کے شاہکاروں سے حفظ اندوز ہوتے ہیں۔ البتہ اتنا ضرور ہے کہ عوام کی بہ نسبت یہ صلاحیت فن کار کے ذہن میں بدرجہ اولیٰ زیادہ ہوتی ہے۔ بعینہ جیسے بعض رگ غیر معمولی جہاں طاقت کے مالک ہوتے ہیں یا غیر معمولی حافظہ رکھتے ہیں۔ اسی غیر معمولی تخلیقی صلاحیت کی بدولت ایک فن کار معروضی شے کے ساتھ زیادہ مستری یا یگانگت محسوس کرتا ہے جیسے رنگ نے

Participation Mystique

(یگانگتِ صوفیانہ) کا نام دیا ہے معروض کے ساتھ جتنی زیادہ ذوق یگانگت ہوگی اتنا ہی کوئی شخص تخلیقی صلاحیت سے مالا مال ہوگا۔ اسی صلاحیت کے طفیل فن کار سورج، چاند، ستاروں، پھولوں وغیرہ سے ذاتی احساسات و جذبات منسوب کر دیتا ہے جس سے ایسے خیالی پیکروں کی تخلیق ہوتی ہے جو نظموں، قصروں یا فنموں میں ڈھل جاتے ہیں۔

نظرِ غور سے دیکھا جائے تو تخلیق فن کے کسی مرحلے پر بھی عقل و شعور کو بالائے طاق نہیں رکھا جاسکتا۔ نہ فن کار کے ذہن و قلب پر مجنونانہ وارفتگی کا تصرف اتنا محکم ہو سکتا ہے کہ وہ فشارِ جذبات کے آگے سپر انداختہ ہو جائے۔ عقل و خودِ فن کار کو تعلیلات میں کھو جانے سے محفوظ رکھتی ہے۔ اور اسی کے طفیل فن پیکر اسالیب کے سانچوں میں ڈھلتے ہیں۔ مزید برآں فن کار کے خیالات افکار و بعد میں مرنی فنی سیکڑوں کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں شعوری سطح پر مجتمع ہوتے ہیں۔ اگر کسی فن کار میں تخلیق فن کی صلاحیت موجود ہے تو اسے بروئے کار لانے کے لئے مجنونانہ وارفتگی لازم نہیں ہے۔ یہ شیشہ و سارے رجوع لانا ضروری ہے۔ فن کار جذبہ آمیز تخیل کی کارفرمائی سے ایک قسم کی وجدِ حالی کی لطیف کیفیت محسوس کرتا ہے لیکن وہ بہر صورت معتدل اور مہوار ہوتی ہے اور اس میں تہی یا سامع بھی شریک ہوتا ہے۔ امتزاج کی اس لطیف کیفیت کو اختلالِ حواس یا جنوں کی حالت سے تعبیر کرنا مناسب نہ ہوگا۔ دنیا کے اکثر عظیم فن کار ہر لحاظ سے صحیح الدماغ اور مضبوط جوش و خروش کے مالک تھے۔ اسکیتس، سوفو کلیز، سینیٹکا

درجہ، فروسی، موئیر، ٹیکسیر، رنائل، بانخ، متیشی، حافظ شیرازی، غالب وغیرہ
 کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اختلافِ فہم کے مرہض تھے یا انہیں اظہارِ بیان کے لئے
 مجنونانہ دانش کی ضرورت تھی اور قواعدِ درودِ آردتہ جیسے روحانی شاعر بھی پُر جوش جذبات
 کو حالتِ سکون میں مستحضر کر کے ان کی فن کارانہ ترجمان کرتے رہے ہیں +

فن اور شخصیت

عام طور سے کسی شخص کے قد و قامت، خد و خال، لباس کی وضع قطع سے اُس کی شخصیت کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ ایک خوب رو جوان بیٹھ قیمت لباس پہنے کسی محفل میں در آئے تو حاضرین کی نگاہیں اس کی طرف اٹھ جائیں گی اور کوئی نہ کوئی بے اختیار کہہ اٹھے گا: واہ! کیا شخصیت سے ہے؟ " شخصیت کا یہ وہ اچھی تصور سطحی اور محدود ہے جو کہتا ہے کہ ہمارا خوب جوان خوش وضع ہونے کے باوجود شخصیت کے جوہر سے عاری ہو زمین کیجئے وہ بیٹھنے ہی جابجا لگتا لگاؤ کا آواز کر دیتا ہے۔ بات بات پر ملک ملکات قہقہے لگاتا ہے اور سوتیلوں کی طرح اٹھ پر اٹھ مارنے لگتا ہے تو اس کی بوجہ، توانائی اور خوش پوشی نے جو ظلم کھرا کر دیا تھا وہ آج اس میں شکست و ریخت ہو جائے گا۔ اور وہی لوگ جو اس کی ظاہری شکل و صورت سے متاثر ہوتے تھے اب تیر بد لئے لگیں گے۔ اس کے برعکس بعض اوقات دیکھنے میں آیا ہے کہ ایک مخفی سا کم رو شخص جس نے معمولی لباس پہن رکھا ہو، دیکھتے دیکھتے شمع محفل بن جاتا ہے اور بڑے بڑے خوش پوش افراد بھی اپنے آپ کو اس کے مقابلے میں حقیر و صغیر محسوس کرنے لگتے ہیں۔ یہ شخصیت کا جادو ہے۔ ان مثالوں سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ شخصیت کا تعلق ظاہری خد و خال یا قد و قامت سے زیادہ باطن کے ساتھ ہے۔ یہاں کر اور اور شخصیت میں فرق کرنا ضروری ہے کہ ادب معاشرتی اور سیاسی جنگاموں میں ڈھلتا ہے جبکہ شخصیت

تفکر و ترقی سے صورت پذیر ہوتی ہے جس شخص کا کردار محکم نہ گا وہ لازماً خارج پسند ہوگا مگر شخصیت کے لئے خارج پسند ہونا ضروری نہیں ہے ہم جو تسلل کو کردار کا خیاوی عنصر قرار دے سکتے ہیں۔ اور ہرگز کو شخصیت کا مرکزی نقطہ سمجھا جاسکتا ہے صحابہ کردار ہونا ایک رشتہ دہی کے مالک ہونے میں۔ اس کے فکار و احساسات میں وہ بالیدگی اور زاویہ نظر میں دو دنیاؤں کی نہیں مگر شخصیت سے خاص سے اس کی ایک وجہ ہے کہ کردار کی تعمیر اور پیشگی کے لئے اس میں تباہی اور بلند نصب العینوں کا تعین ضروری نہیں ہوتا ایک کارخانہ دار جو اپنی تمام کوششیں کسب مال و زرے سے بہت کر دیتا ہے یا ایک سیاست دان جو سیاسی طاقت کے حصول کے لئے دن رات جوش و خروش میں لگا رہتا ہے۔ محکم کردار کا مالک بن سکتا ہے لیکن شخصیت کے جوہر سے وہ بہر صورت محروم رہے گا شخصیت اور اقدار ادبیت میں بھی فرق ہے نظریات و اختصار سوانہ کی صورت۔ زندگی نہایت دور ماحول پر ہوتا ہے شخصیت ذات کی حالت پر مبنی اس بدلوں و نسب العین کے تحت کر دینے سے صورت پذیر ہوتی ہے

شخصیت کی بلند قدروں کے علو اور نسب العینوں کی بلندی سے وابستہ ہے آدمی کا نصب العین جس قدر بلند ہوگا اس کی شخصیت بھی اسی نسبت سے بلند ہوگی فن اور شخصیت کے رابطہ با ہم پر بحث کرتے ہوئے فن و ادب تک پہنچنے میں

- حرف کا عظیم شخصیت کا مالک ہوگا اس کا فن بھی عظیم ہوگا دوسرے درجے کی شخصیتوں کو دوسرے درجے کے فن کی تخلیق کر سکیں گی۔

دل ڈیورنٹ کا فن ہے کہ ایک کلمہ فطرت آدمی فلسفے اور عشق سے بغض باب نہیں کر سکتا یہ بات ہم فن و ادب کے بارے میں بھی کہہ سکتے ہیں نہ پرست و لی اس طرح دریا و بچی و گدگد ادب کے برکات سے سرفراز نہیں ہو سکتے نہ فنی تخلیق پر قادر ہو سکتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ دن رات کی مفاد پروری اور ہوس جاہ و مال کے باعث اس کے دس دھبہ پر یہ فن کی صہود ہی ہم جاتی ہے جس کے باعث وہ حقیقی مسرت سے آشنا نہیں ہو سکتے فنی تخلیق حقیقی مسرت سے وابستہ

ہے۔ تخلیقِ فن کے وقت فن کار کو جس بھرپور اور بے پائیاں مسرت کا احساس ہوتا ہے اس کے مقابلے میں وہ دنیا بھر کے خزانوں کو بیچ بھجتا ہے۔ برگستاں نے کہا ہے :

برقی دہلی تخلیق کے ساتھ مسرت کا احساس دہلتا ہے یہ تخلیق جس قدر دہلی ہوگی اتنی ہی گہری مسرت کا احساس بھی ہوگا۔

تخلیقی مسرت سے حظ اندوز ہونے کے لئے عظیم فن کاروں نے روح فرسا مصائب اور حوصلہ شکن آلام بھی برداشت کئے ہیں۔ آشریا کے مشہور موسیقار موتسارت کے سعلق مشہور ہے کہ اس کی ساری عمر انتہائی تنگ دستی میں بسر ہوئی تھی۔ اس کے سوانح حیات میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ چلنے کا جائزہ لیا۔ موتسارت اور اس کی بیگم دونوں سے فاقے کر رہے تھے۔ ان کے پاس کوئلے نہیں تھے کہ انھیں سدا کا ٹھہر سے اپنی جان بچا سکتے۔ چنانچہ بدن کو گرم رکھنے کے لئے میاں بیوی نے رات کا بیشتر حصہ باہم رقص کرتے ہوئے گزارا۔ موتسارت مرا تو اسے لاوارثوں کے قبرستان میں دفن کیا گیا جہاں اس کا تعویذ قبر بھی ناپید ہو گیا ظاہر ہے کہ تخلیقی مسرت اس کے مصائب و آلام اور تلخی احساس کی تلافی کرتی رہی۔ دورِ جوف تو اس سے فیض یاب ہوا بلکہ اس نے غیر تانی نعموں کی صورت میں مسرت کا لازوال سرا یہ بھپوڑ گیا مرزا غالب ساری عمر تنگ دستی کا رونا روتے رہے اس کے باوجود کس فخر اور غنیمت سے کہتے ہیں :

گو ہر از تاج گسستند و بدانش بستند

ہر چہ بُردند بہ سپیدار بہ نہ ساقم دادند

! بسن نے تو فن کار کی تخلیقی صلاحیتوں کے بردنے کا راستے کے لئے مصائبِ آلام

کو ضروری قرار دیا ہے۔ وہ کہتا ہے :

”فن میں کامیاب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ فن کار کے دل و دماغ میں پہلی صلاحیتوں

کے علاوہ جنگ مر پرور بینات بھی موجود ہوں اور اسے صبرِ آتما مصائب کا سامنا بھی کرنا

پڑا ہو۔ یہی چیزیں اس کی زندگی کی منازل ستیں کرتی ہیں۔ ان کے پیروہ تخلیق نہیں کر سکے گا

محض قلم کھینچتا رہے گا۔“

حقیقت یہ ہے کہ ایک عظیم فن کار کے فن میں بھی اس کی ہمہ گیر شخصیت کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ اس کے اور ایک عام آدمی کے فن میں یہ فرق ہوتا ہے کہ اول الذکر کا فن علم آفاقی صورت اختیار دیتا ہے اور وہ اپنے بیشتر ماحولیت میں ریگ۔ بادیں کی ترقی محسوس کرتا ہے اور فن اس کے لئے تدبیر نفس اور تقصیر ذراں کا سامان بن جاتا ہے۔ اس نے خواب کھائے۔
 در دل ما عینم دنیا عینم معشوق نورد
 سے اگر خام بود بختہ کند شیشہ ما

یہی وہ فن ہے جو عقل شیطانی کیلئے فنون میں ڈھل جاتا ہے۔ عظیم فن کار جزع فزع سے کام نہیں لیتے بلکہ اپنی محرومیوں کو پوری نوع انسان کی محرومیوں پر محیط کر کے ان کی تلخی کو انشراح میں بدل دیتے ہیں۔ ابوالعلا معنی ابوالعلا ہے۔ وہ غلام اور مرزا کا دل غفلت دوام کا باز اسی بات میں مخفی ہے کہ ان کا فن ذات و نفرا وبت کی حدود کو پار کر کے انسان کی ازل و ابدی حسرتوں اور محرومیوں کا آمینہ دار بن جاتا ہے۔

دعوتِ مشرب اور طوفانِ فکر کے ساتھ فن کار کی شخصیت میں ایک خاص قسم کی اردو بینی کی کیفیت ہوتی ہے جو اسے دور سے لوگوں سے متاثر کرتی ہے۔ وہ مینی سے یہ مرد تیار ہے کہ وہ باطن کی دنیا میں کھوکھرا بنا دے اور خارج اور معروض سے اس کا طلبی و ذہنی رابطہ منقطع ہو جاتا ہے۔ یہ حالت تو ایک دیوانے کی ہی ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فن کار موضوع اور معروض کے درمیان چندہ آمیز تخیل کی مدد سے حقیقی رشتہ قائم کرنا ہے اور اس عمل میں جن خارجی احوال و واردات کا شمول ہوتا ہے وہ اپنے اصل خود و حال قائم نہیں رکھتا بلکہ داخلیت کے رنگ میں رنگے جاتے ہیں۔ سائنس دان اور فلسفی موضوع اور معروض سے رشتہ استوار کرتے وقت احوال و کیفیات کو خارج کے سانچے میں ڈھال دیتے ہیں۔ یہی وہ ہے کہ فلسفہ دور سائنس کے حقائق و نتائج استدلال اور تجربے کی کسوٹی پر تیار ہوتا ہے۔ یہ دیکھے جاسکتے ہیں لیکن یہ سوائے فنی کارناموں کے باہر سے میں کارآمد ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی

نظم یا نغمے سے لطافت انداز ہونے کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ افسانہ اپنے آپ کو ان تاثرات کے
 سپرد کر دے جنہوں نے تخلیق کے وقت فن کار کے دل و دماغ میں بھجوان پیدا کیا تھا۔ وجد و حال
 کی اس کیفیت کے بغیر نہ فن کی تخلیق ہو سکتی ہے اور نہ اس سے حظ اندوزی ممکن ہے۔ ان معنوں میں
 ایک با ذوق قاری یا سامع فن کار ناموں کی تخلیق جدید کرتا ہے۔ فن کار کی مدد و مہنی کی توجیہ کرتے
 ہوئے ہمارے زمانے کے بعض علمائے نفسیات نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ فن کار زندگی کے تلخ حقائق
 سے گریز کر کے تخیلات کی دنیا بسا لیتے ہیں اور اس میں اپنی نا آسودہ حسرتوں کی تشفی کا سامان ہم پہنچاتے
 ہیں۔ لیکن یہی بات ہم کسی فلسفی یا سائنس دان کے متعلق بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنی دہائی پر دل آرزوؤں
 کی تسکین کے لئے جو خارج میں پایہ تکمیل کو نہیں پہنچ سکتیں، اپنی توجہ بگاہ یا گوشہ تنہا میں پناہ
 لیتا ہے۔ تخلیق فن اور مدد و مہنی کی یہ نفسیاتی توجیہ قابل قبول نہیں ہو سکتی کیونکہ فن کار میں جتنی طور
 پر منتشر افکار و احساسات کو ایک با معنی ہیئت بخشنے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے، یہ نہیں ہوتا
 کہ وہ پہلے زندگی کی ناکامیوں اور حسرتوں سے دوچار ہوتا ہے اور بعد میں ان کی تشفی کے لئے عمل تخلیق
 فن سے رجوع لاتا ہے۔ البتہ جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے حسرتیں اور ناکامیاں اس کے فن کے
 فروغ کا باعث ضرور ہوتی ہیں۔ فن کار کی داخلیت سے یہ نہ سمجھا جاسکے کہ وہ زمانے کے نئے
 تقاضوں یا معاشرے کی حرکیات و تہذیب سے تغافل برتنا ہے حقیقت اس کے برعکس ہے اس
 کی شاعری، مصوری یا نقاشی نگاری میں نہ صرف جدید ترین معاشرتی تہذیبی اور سیاسی رجحانات
 کی جھلک دکھائی دیتی ہے بلکہ یہ رجحانات اس کے فن سے پیش از پیش قریب بھی حاصل کرتے
 ہیں۔ حقیقی آواز زندگی کا یہ قول کہ شاعری زندگی کی تنقید ہے محض اور صوری صداقت ہے کیونکہ زندگی
 نہایت خود شاعری کی تنقید ہے اور وہ اس کہ جس شاعری سے زندگی کے جاندار تقاضوں اور
 معاشرے کی زندہ قدروں کو تقویت ہم نہیں پہنچے گی وہ ہمیشہ زبرکم عیار ثابت ہوگی۔ صرف دوسرے
 دوسرے کے شعرا اور فن کار ہی بڑی حاج میں پناہ لیتے ہیں عظیم شرار یا نقاش نگار زندگی کی دکاتمی
 اور ماحول کی زندہ قدروں کی ترجمانی کرتے وقت ان کے صالح پہلوؤں کی دوامی اہمیت کو بھی اٹھا کر

کرتے ہیں۔ فن کار سائنس دان فلسفی کے دوش بدوش چلتا ہے۔ سائنس دان حقایق دریافت کرتا ہے فلسفی ان کی ترجمانی کر کے قدموں کا تعین کرتا ہے اور فن کار ان قدموں کو تقویت دیتا ہے۔ اس کے ساتھ وہ قلب انسانی میں بالیدگی اور شگفتگی کی اُس کیفیت کو برقرار رکھتا ہے جس کے بغیر حسنِ اخلاق یا حسنِ عمل کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اس طرح فن کار حسن و جمال کے ساتھ خیر و صداقت کی ترجمانی کا حق بھی ادا کرتا ہے۔

فن کار کی شخصیت کی ایک اور خصوصیت بھی قابل ذکر ہے۔ آڈس تکسٹ نے اسے طبیعت کا نام دیا ہے۔ دائیئر کا قول مشہور ہے: "آرٹ میں کامیاب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ فن کار اندامیں ہو۔" اس میں شک نہیں کہ ہر فن کار کی طبیعت میں بغاوت کا عنصر موجود ہوتا ہے جس طرح ایلیس نے خداوند خدا کی حکم عدولی کر کے اپنی آن کو برقرار رکھا تھا اسی طرح فن کار بھی ذہنی اور فذوقی استبداد کے خلاف علم بغاوت بلند کرتا ہے۔ اسی فتنہ مشترک کے باعث بعض عظیم شعراء اور قلمبازوں نے ایلیس کو مطلق عبیل قرار دیا ہے۔ چنانچہ ملٹن، شیلی، بلک، اقبال وغیرہ اسے ہیر دہانتے ہیں جس نے ابدی نصرت کا طوق گلے میں پہن لیا مگر اپنی انا کو جبراحت سے محفوظ رکھا فن کار حسن و جمال کا ترجمان ہوتا ہے اس لئے کسی قسم کی بد صورتی سے بھونٹ نہیں کر سکتا۔ یہ بد صورتی یا کادی اور ذہد فردوسی کی صورت میں ظاہر ہو یا سیاسی استبداد اور مگرانی ظلم و ستم کی صورت میں نمودار ہو۔ وہ اس کی مخالفت پر کمر بستہ رہتا ہے جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ سیاسی اور معاشرتی بحران کے زمانوں میں فن کار گوشہ عافیت میں پناہ لے کر اپنے گرد تخیلات کا حصار کھڑا کر لیتا ہے اور اپنے من کے ساگر میں ڈوب کر نکات و معارف کے موتی چناتا رہتا ہے وہ فن کے مقام ارفع سے بے خبر ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ فن کار کی بغاوت جارحانہ نہیں ہوتی لیکن جب وہ معاشرے یا ماحول کی اعلیٰ قدموں کی طرف متوجہ کر کے مقتدر آزمادوں اور فلسفینوں کی مایانہ قدموں کے طلسم کو چاک کرتا ہے تو اسے بغاوت ہی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ رومی مولانا نے "شان کرسنوں" میں موسیقی کے اثرات پر بحث کرتے ہوئے

کتاب ہے :

• موسیقی سے احساس و کردار کی تہذیب ہوتی ہے ۔ موسیقی ہمارے ذہن میں توازن پیدا کرتی ہے اور ہمارے باطن میں صلہ و انصاف کی صلاحیت کو بیدار کرتی ہے کیونکہ جو شخص ذہنی توازن کا کمال تک پہنچا ہے وہ ظالم نہیں ہو سکتا ۔

یہی بات ہم تمام فنون لطیفہ کے متعلق کہہ سکتے ہیں ذہنی و قلبی توازن کے باعث فن کار کسی قسم کے ظلم و استبداد سے مناجہت نہیں کر سکتا ۔

فن کار کی شخصیت کا ایک نمایاں پہلو یہ بھی ہے کہ بقائے دھام کے حصول کی آرزو سے ہر دم بے قرار رکھتی ہے انسان کے لئے بے ثباتی کا تلخ احساس سوانحِ روح سے کم نہیں ۔ غالب ؎

بُٹا ہے وقتِ فرصتِ ہستی کا منم کوئی
عمرِ سبزیِ حریفِ عبادت ہی کیوں نہ ہو

ہر شخص فنا پر قابو پانے کی حق المقدور کوشش کرتا ہے اہرام مصر ، دیوار چین ، تاج محل و ساری کے محل ، کلیسا سے فورتروم و فیروزہ کے پیچھے یہی جذبہ کاغذ تھا جو لوگ مثبت طریقے سے خیر نانی نہیں کر سکتے وہ تخریبی اور منفی طریقے اختیار کرتے ہیں سکندر بولیس سیرز ، انجمن و فیروزہ کی مہارت کی ترکیب جذبہ حصول بھانسنے ہی کی قس فن کار اپنے شاگردوں کی صورت میں زندہ آبادواں حاصل کرنے کا آرزو مند ہوتا ہے ، عربی کے مشور شاہ و امر داتھیس نے واشنگٹن انداز میں کہا ہے :

• اگر مجھے صرف وجود ، نہی کا فکر رہتا

ذہنِ معمولی مان شہر پر وقتِ عفت کر سکا تھا

اور اس سے زیادہ کی حسرتوں میں حیران نہ ہوتا

لیکن مجھے وہ بھلا سے دھام کی آرزو سے

اور مرے جسے لوگ ہی بھلائے دھام حاصل کیا کرتے ہیں ۔

نتیجتاً اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ کسی فرد یا قوم کی تدر و نمیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جا

مطالعہ کروہ اپنے وارث و شاہدات پر بقائے دوام کی ہر تہمت لڑے کر کس نہر صلائیہ دے سکتے ہیں لیکن دوام کے حصول کے لیے ایک عظیم فن کاروں سے روزگار پر قابو پالنا ہے۔ ان میں سے ہر ایک سے حالات افزو اور غنیمت قیود سے سب سے بڑا محافظ سمجھا جاسکتا ہے۔

ہاں تک اظہار ذات و شخصیت کا تصور سے مددانی بہرہ و احساس سے جبر پورا پورا جوی
اور بے نا۔ اظہار برزوریت میں اور بلا سکی، انتخاب پر اسلوب و بہت کی رشت کو غماز کئے پر
اظہار کرتے ہیں ہمارے زمانے میں اسی آہستہ آہستہ نے وہ نیک کی محاذات برتے ہوئے کہ اسے
کہ نظم کا اتنا مستقل بالذات وجود ہوتا ہے اور اس میں جن احساسات کا اظہار ہوتا ہے وہ ان سے
سے مختلف ہوتے ہیں جو شاعر کے قلب و دہن میں عام اور سے مزین ہوتے ہیں۔ ایک شاعر کی
شخصیت کو کھنڈا کر دیکھا جائے تو اس کا کس کس طرح کی دل و غصہ میں نہیں ہوتی
اس نے بہال میں وہ آواز و جریات جو فن کار کے لیے عظمت شخص کے، اسے رکھتے ہیں
اس کی ساری میں جہاں سنت میں دیکھتے نفاہات جو دہن میں فراڈ اظہار ذات کا دار سے وہ
کھتا ہے رشت کی صورت میں کار جی جی جی جی جی کی قافی کرتا ہے اس کے رشتہ رنگ فی کا
کی بہ نسبت اس کے فنی کارناموں کے معیار کو زیادہ اہم قرار دیتا ہے ان کے دلوں میں انتہائی
کا رنگ پائے جاتا ہے مدالی یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ فن کار ذات و شخصیت کا اظہار اس
لیکن ان کا بہ خیال یہ نہیں ہے کہ اس اظہار کا اسلوب کی رشت سے آواز ہونا ضروری ہے
اس صوبہ میں فن کار بچے راہ و ان کا سکار ہوا جائے گا جیسا صدید برین کو سیتی انسانی صوبہ کی
اور رنگ، اتنی میں جو راہ سے دوسری صوفی کی سلی یہ طور بہت و اسلوب کو اہم سمجھے ہیں لیکن
انسانی صورت میں ان کے اس میں نہایت معصوم بالذات بہن لڑو جاتی ہے اور جیسا کہ اہل
کے تنقیدی نظریے سے مخوم ہوتا ہے فن کار کی شخصیت کا عدم بہانے شاعری اور دوسرے
فنون لطیفہ میں ذات و شخصیت کا اظہار بے شک ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر بہت اور
موضوع میں توافق پیدا نہیں ہو سکتا۔ لیکن موضوع کا بہر صورت بہت کی رشت میں رہنا اسب

سے درج سبھی قسم کی جذباتیت پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ جہاں جذباتیت ہوگی وہاں فن کی شہرے
 غائب ہو جائے گی۔ ایک شخص جو اپنے کسی عزیز کی موت پر دیواروں سے سر پھوڑتا ہے اور
 پھپھاریں کھا کھا کر کرتا ہے اس کی حالت المناک ہونے کی بجائے **PATHETIC**
 ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس جو شخص بے وقار طریقے سے صدمے کو برداشت کرتا ہے اسے دیکھ کر
 لوگوں کی آنکھوں میں بے اختیار ہمدردی کے آنسو اترتے ہیں۔ یہ ضبطِ علم کا اثر ہے اسی انضباط
 میں سو فرنگیزادہ زمین کی المیہ تشیلات کے بے پناہ اثر کا راز مخفی ہے۔ تمام فنونِ لطیفہ میں
 یہ انضباط جنیت کی بندشوں سے پیدا ہوتا ہے اور کسی نظم، نغمے یا نقش کو دوامی جذبہ و اثر
 کی کیفیت بخشنا ہے۔

فن اور کاریگری

فن کار اور کاریگر دونوں ماہر اصول فن ہوتے ہیں فرق صرف فن کے نقطہ نظر اور طرز فکر و احساس میں ہوتا ہے کاریگر کا مقصد واحد کسب معاش ہوتا ہے اور فن کار حسن و جمال کا جوئے اور ترجمان سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ تو وہ ہمارے ذہن و قلب میں گاہی زلیست کو بیدار کرتا ہے اور زندگی کی اعلیٰ اور غریبہ قدروں کو تقویت بخشتا ہے ایسی ہمہ ایک دل درجے کے فن کار کے لئے لازم ہے کہ وہ ایک اول درجے کا کاریگر بھی ہو یعنی وہ اصول فن پر استناد نہ دسترس و ابھرا نہ گرفت رکھتا ہو جو شاعر موزوں الفاظ و تراکیب کے کتاب برقرار نہیں ہوتا جو معنی ایک مدت تک سرگم چٹوں کا ریاض کر کے سڑکیاں حاصل نہیں کر لیا یا جو مستور حط کشی اور رنگ آمیزی کے ابتدائی اصولوں سے ماوراء واقع ہوتا ہے وہ لونی نابالغ کار، نہ انجام نہیں دے سکتا اس ضمن میں مزنا نائب کا ایک شعر قابل غور ہے ۔

دیدہ در آنکہ تا تند دل بسبب شمارِ دل رری

در دل سنگ بگر و رقص بیستان آوری

کچا مندر با لیکن رقص کرتے ہوئے بتان آوری کو میتھیلی سل میں دیکھا ایک بار ہے اور انھیں رتن کر چتہ بہ نمایاں کر دکھانا شے دگر ہے کر دپتہ کنا سے کہ جب فن کار کے

تصور میں متشالی پیکر ابھرتا ہے تو عمل تخلیق فن کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ اب اس متشالی پیکر کو نظم یا نقد کی صورت میں منتقل کرنا یا اسے اسالیب کی گرفت میں لانا ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ بتان آدری کو مرنی و محسوس صورت بخشنے یا متشالی پیکر کو الفاظ و اصوات کی قیود میں لانے کے لئے کاری گری کی ضرورت ہے۔ جب تک اصول فن میں مہارت نامہ حاصل نہیں ہوگی جذبہ آمیز خیال کا مہول باطن فن کار ہی میں ٹھٹھ کر رہ جائے گا۔ مہینت، اور مہنوع کی بڑھت افلاطون اور ارسطو سے شروع مرقی تھی اور ابھی تک ختم نہیں ہوئی۔ ارسطو نے اپنے استاد کے نظریوں پر نقد لکھتے ہوئے کہا تھا کہ مہینت اور مہنوع کو ایک دوسرے سے الگ کر کے مطالعہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے فلسفیانہ پہلو سے قطع نظر جہاں تک استفادہ ادب کا تعلق ہے بعض متقربین نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ موضوع کا تعلق ذہن سے ہے اور مہینت کا قاری سے۔ قدرت مہینت کے لازم متیا کرتی ہے جن کے سانچوں میں موضوع یا فنکار کے افکار و احساسات داخل کر مرنی و محسوس پیکر اختیار کرتے ہیں۔ اسکندریہ کے مشہر اشراقی فلسفی فلاطینوس نے اپنی تالیف 'ایٹھڈا' میں کہا ہے :

”فرض کہ پتھر کی دو سلیں ہیں ان میں سے ایک کو تو کسی سنگ تراش نے نہیں چھوا اور دوسری میں سے ایک اہر سنگ تراش نے کسی دیوتا یا آدمی کا مجسمہ بنایا ہے جس میں اپنے افعال فن سے سن و جمال کی مدح ہو تک وہی ہے۔ خیال رہے کہ یہ پتھر جسے آرٹھ نے حسین صورت بخشی ہے پتھر کی حیثیت سے خوبصورت نہیں کہا جائے گا۔ اس طرح تو ہر پتھر کو حسین کہنا پڑے گا بلکہ اس صورت یا خیال کے باعث حسین ٹھہرے گا جیسے فن کار نے اس میں داخل کیا ہے یہ صورت اس پتھر میں پہلے سے موجود نہیں تھی بلکہ اس میں منتقل ہونے سے پہلے فن کار کے ذہن میں موجود تھی۔“

جیسا کہ فلاطینوس نے کہہ ہے ان دو پتھروں میں فرق یہی ہے کہ ایک تو اپنی قدرتی حالت میں ہے اور دوسرے پر موضوع کا عمل ہوا ہے جس سے وہ سنگ تراشی کا ایک بہترین نمونہ بن گیا ہے۔

ظاہراً کاریگری کے بغیر موضوع اور معدن کے اس ربط یا ہم کو استوار نہیں کیا جاسکتا۔ قدّار اور
توسلین کو کاریگری کی بہتیت کا بخوبی احساس تھا۔ کسی ستارہ یا صورت یا معنی کو برسوں اپنے استاد
کی رہنمائی میں محنت و مشقت کرنا پڑتی تھی جب سالہا سال کی ریاضت کے بعد اُسے اصول فن
پر قدّست حاصل ہو جاتی تھی تو اس پر تخلیق فن کی راہیں آسان ہو جاتی تھیں۔ وہ لوگ آجکل کے
بعض فن کاروں کی طرح چلنے سے پہلے بھاگنے کی کوشش نہیں کرتے نہ کچھ ہونے سے پہلے
پک جانے کا حوصلہ رکھتے تھے۔ عربی کے ایک مشہور فاضل ابن جتی کے متعلق مشہور ہے کہ
اس نے کم عمری ہی میں تحصیل علم سے نارغ ہو کر دس دینا شروع کر دیا تھا۔ ایک دن ابو علی
فارسی نے ابن جتی سے کہا: *بُئِیَ قَبْلَ اَنْ تَخْصُرَ دَرَعَامَ بِرُءُوسِکَ* (یہ بوجہ ہو گیا) ابن جتی
شرمندہ ہوا اور تدریس ترک کر کے دوبارہ کسب کمال میں مصروف ہو گیا۔ لوگ غالب کے اشعار پر
سر دھتے ہوئے یا باتخ کے نفوں پر دھند کرتے ہوئے عام طور سے یہ محفلت فراموش کر دیتے ہیں
کہ ان کی تخلیق سے قبل ان اساتذہ کو مہارت فن حاصل کرنے کے لئے اپنی عمر کا عزیز ترین حصہ
وقف کر دینا پڑا تھا۔

اس مسئلے کا دوسرا رخ بھی قابلِ ملاحظہ ہے۔ بعض لوگ کاریگری یا مہارت اصول فن

Virgosity سے کو فن کی غایتِ اولیٰ سمجھ لیتے ہیں حالانکہ جہاں اصول

فن کی نگین ہوتی ہے وہاں تخلیق فن کی ابتداء ہوتی ہے کاریگری کو منہاد مقصود سمجھنے والوں کے ہر
میں تمام دوسرے درجے کے فن کار آجاستے ہیں۔ انگریز شاعر براؤنگ نے اپنی ایک نظم "اندریا
دل سادہ" میں اس نوع کے فن کاروں کی طرہ قہر دلائی ہے۔ اندریا دل سادہ تو عمدہ نشاۃ الثانیہ
کا ایک اطاری مصور تھا جو مہارتِ اصول فن میں دور دور تک اپنا ثانی نہ رکھتا تھا لیکن اُس کے
فقرش میں خرابہ چشم ساقی کی وہ دھند اور کیفیت نہیں تھی جو استزاز اور از خود رنگی کا باعث
ہوتی ہے۔ چنانچہ اندریا اس نظم میں حیرت کا اظہار کرتا ہے کہ لوگ میرے جیسے ماہر فن کی نصیحت
و غور تو یہ نہیں سمجھتے اور دوسرے معاصرین کی تعریف و توصیف میں رطب اللسان رہتے ہیں۔

بات یہ ہے کہ اندر یا مہارت فن کو ہی فن کی غایت سمجھتا تھا اس لئے رفاہیل اور آتھو کے
 سامنے اس کی وہی حقیقت رہی جو دیو کے سامنے گٹرے بونے کی جوتی ہے اس نظم میں براؤنگ
 نے بڑی چابک دستی سے فن اور مہارت اصول فن کے فرق کو نمایاں کیا ہے۔ کم و بیش ہر ملک قوم
 کے ادبیات اور فنون لطیفہ میں ایسے لوگ دلہان دیتے ہیں جو اصول فن میں مہارت رکھنے کے
 باوجود بلند پایہ شاعر یا فن کار نہیں سمجھے جاسکتے۔ اردو ادب میں لکھنؤ کے دبستان شاعری کے
 اکثر شعرا اسی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر ناسخ اور ان کے قلمذہ زبان و بیان
 کی مستانی اور صحت کے اہتمام میں غلو کرنے سے لیکن فداقی اور مسنوی لحاظ سے ان کے دہان
 یسے بے آبر و گیارہ ریستان ہیں کہ جن میں کہیں بھی کوئی تھمتہ سرسبز نظر نہیں آتا اسی طرح نظم
 غالباً طبائی کی حدیثات، زبان کی شستگی اور رنگی کے اعتبار سے قابلِ ملاحظہ ہیں لیکن ان میں شہرت و
 معزل کا فتنہ ان سے بے مصروف و مہذب نہیں جیتانی کی مثال ہمارے سامنے ہے وہ خطاطی اور مدد
 مہر کی کے استاد ہیں لیکن ان کے عجیب و غریب فقرات میں کہیں بھی زندگی کی حرارت اور شگفتگی
 دکھائی نہیں دیتی اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے تکنیک ہی کو فن کی غایت سمجھ لیا ہے، ہمارے
 اکثر گوئیوں کی یہی حالت ہے۔ وہ مہر بریا من کرتے رہتے ہیں لیکن راکنی کی ادائیگی میں ایچ کا اثر
 نہیں دے سکتے، ریاض کے لحاظ سے ان میں سے کوئی حضرات اسناد عہدہ سے خان مرحوم اور
 روشن آرا، سلیم کی بڑی یاد دلاؤں کر سکتے ہیں لیکن بھیر دیں کی ترجمانی میں جس ندرت آفرینی کا ثبوت
 استاد مرحوم اور روشن آرا سلیم نے دیا ہے اس کا شہرہ عشر بھی انہیں جیت نہیں آسکا

دنیا سے فن و ادب میں ایک تیرا گردہ بھی ہے جو نہ دل ملک میں بعض باتیں آذری کہ وہ کچھ
 سکتا ہے اور نہ اصول فن سے کما حقہ واقفیت رکھتا ہے۔ یہ لوگ برساتی کھیروں کی طرح ہیں جو
 چند دنوں کے لئے ادھر ادھر بھاگ دوڑ کر پیشہ کے لئے فطرت سے غائب ہو جاتے ہیں۔ یاد
 رہے کہ وہ سر سے درجے کا ادب ادب نہیں جوتا اور دوسرے درجے کی شاعری کو شاعری نہیں کہا جاسکتا۔
 ادب اور فن صرف اول درجے ہی کا ہوتا ہے

تنزل پذیری کا مفہوم

آج سے ہزاروں برس پہلے عقل و شعور کی نشوونما کے ساتھ انسان و خوش کی صفت سے جدا ہونے میں کامیاب ہوا تھا اور یہ نشوونما بذاتِ خود اس بلویل اور رواجِ فرساکشکشی کا قریٰ و غریٰ جو انسان کے آباء کو برہوت کے زمانوں میں نامساعد، مرنے والے مخلوقات بنا پڑی تھی اس آدینس میں بارہا اسے شکست کا سامنا بھی کرنا پڑا اس سلسلے کے امکانات آئی بھی موجود ہیں اور شاید سب سے موجود رہیں گے لیکن انسان کی عظمت کا راز اسی باب میں مخفی ہے کہ وہ عظمت کے خلاف اپنی جلد و جہد جاری رکھے اور اپنی ہر ناکامی کو کامیابی کا زینہ بنانا، اسے ترقی یافتہ اس جہد مسلسل سے وابستہ رہے جو اقوام اس کھٹکشی سے گزیر کر رہی ہیں ان کے قوائے حل مفتوح ہو جاتے ہیں اور وہ تنزل پذیر ہو جاتی ہیں چنانچہ تنزل پذیری کی سب سے نمایاں علامت یہی ہے کہ اس حالت میں عارضہ کی شکلیں حقایق کا سردانہ وار مفاد کرنے کی بجائے باطن یا اندرونی دنیا میں بنیاد ڈالتی ہے اور اس پر کاجواز یہ کہہ کر پیش کیا جاتا ہے کہ خارجی حقائق درجہ نگاہ کے کٹے کر تھے اس اصل حقایق انسان کے باطن میں مخفی ہیں جس تک صرف، انفریق ہی سے رسائی ممکن ہو سکتی ہے۔ روح صحت یا مضمونیت رکھنے والے مخلوق، عروم ہزاری، تشنگان اور قنوطیت پر مجتمع مانی سے اور رفتہ رفتہ ان کے تہاں پذیر و دے غریب، سیاسیات ادب و فن اور اخلاقیات میں نمود کر جاتی ہے۔ یہی ای بزم جو سننے اس موضوع پر

اظہار خیال کرتے ہوئے کہا ہے کہ محروغن یا خارج سے اڑھن کرنا ہی تنزل پذیری ہے اس کے
 خیال میں جیب موضوع کے مشا سے اہل تجربے ہی کو صداقت یا خیر کا معیار سمجھ دیا جاتا ہے تو عقائد
 میں تشکک پیدا ہو جاتا ہے طرز عمل میں لذتیت دہاتی ہے اہل ادب و فن میں موضوعیت کا رزا ہوتا ہے۔
 جہاں تک مذہب کا تعلق ہے یہ مرعضانہ داخلیت مجوزانہ تعصب کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔
 مذہب عالم کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی دور میں ہر مذہب کے پیروں میں لطیف و کرم
 و داد داری اور وسعتِ مشرب کے اوصاف پائے جاتے ہیں جن سے متاثر ہو کر لوگ جوق در جوق
 اس مذہب کو قبول کر لیتے ہیں یہ اس مذہب کا دور بروز ہوتا ہے لیکن چند فسلوں کے بعد جب
 خارجی ماحول کے تقاضوں سے چشم پوشی کر لی جاتی ہے تو اس مذہب کے پیرو سیاسی اور اخلاقی
 تنزل کے شکار ہو جاتے ہیں اور داد داری کی بجائے تعصب بے جا نمود پزیر ہوتا ہے یہ وہ زمانہ
 ہے جب فرقہ آرائی کا آغاز ہوتا ہے اہل مذہب متقدم فرقوں میں منقسم ہو جاتا ہے کہ اس کی
 ابتدائی شکل صورت بھی پہچان نہیں جاتی۔ یہ فرقے آپس میں نزاع و پیکار کا بانہ گرم کرتے ہیں اس
 وقت ہر کم سواد شخص جو عنانہ فرقہ میں معمول سادہ ک بھی دکھتا ہے اپنے نیالات و صدوں پر شوق
 کی کوشش کرنے لگتا ہے اہل مذہب کے ماحول کو توڑ کر سدھ خستہ تاویلیں کرتا ہے اس داخلیت
 کے زیراثر بعض مافیت پسند طبائع تصوف کی طرٹ مائل ہو جاتی ہیں اور استغراق اور زادی نشینی
 میں اس قدر غرق ہوتے ہیں کہ سادہ سادہ سے ان کا رشتہ منقطع ہو جاتا ہے

اسی سلسلے میں موضوعیت کے باعث سیاسیات میں آخرت کا ظہور ہوتا ہے کیونکہ جمہوری قدروں
 کسی قوم کے اور عروج ہی میں پنب سکتی ہیں۔ جب قوم کے افراد اس کی بقا اور استحکام میں برابر
 کا حصہ لیتے ہیں اور مل کر مشکلات و مصائب کا مقابلہ کرتے ہیں ابتدائی دور میں قوم کا سر فرد اپنی کوششوں
 کو قوم کی سہر بندی کے لئے وقف کر دیتا ہے اور ذاتی مفاد کو قومی مفاد پر قربان کر دیتا ہے دور
 تنزل میں پسند خود غرضی ہم جو برسر اقتدار آ جاتے ہیں اور قوم کو ذاتی مفاد کے حصول کے لئے آڑ کار
 بنا دیتے ہیں اپنے اقتدار کو بحال و برقرار رکھنے کے لئے انھیں مسلسل دیشہ دانیوں اور سازشوں سے

کام لینا پڑتا ہے چند روزہ کامیابی سے وہ اس زعم یا غلطی میں مبتلا عواماتے ہیں کہ میرا وجود قوم و ملک کی بقا کے لئے ناگزیر ہے زمامِ استبدادِ جمہور کے اہتوں میں چلی گئی تو ملک تباہ ہو جائے گا نصیحت کی اصطلاح میں اسے God Complex کہتے ہیں جس کا بزرگ کسٹر شکار ہوتا ہے حقیقت یہ ہے کہ جیسے کہ تاریخ کے اوراقِ شاہد میں اس قسم کے بے خود غلط اور مستبد آدمیوں کا زوال ہمیشہ جمہوری قدروں کے فروغ کا باعث ہوتا ہے کسی قوم کا مقدر کسی ایک شخص کی ذات سے وابستہ نہیں ہوا کرتا۔ افراد آتے جاتے رہتے ہیں۔ قوم زندہ رہتی ہے لیکن اگر اس ستیست کا اعتراف کر لے کر گریز کرتا ہے۔ کیونکہ موضوعیت کے باعث کوئی چارہ دم کی طرح وہ بھی اپنی ذات کو ملک و قوم کے مرادف سمجھنے لگتا ہے

فلسفے میں اس موضوعیت نے مثالیت پسندی اور موجودیت کو ختم دیا۔ مثالیت پسندی یہ سمجھنے لگتا ہے کہ کائنات ادنیٰ ذہن کی تخلیق ہے۔ وہ خود عالمِ کبیر ہے اور کائنات عالمِ صغیر ہے۔ جب کوئی شخص نے یہ انکشاف کیا کہ مرکزِ ارمق مرکز کائنات نہیں بلکہ سورج کا ایک حقیر سیارہ ہے تو انسانی اُنا حضرت مجروح ہوئی اور کائنات ایک اجنبی دیس دکھائی دینے لگی جس میں فرصتِ مستعار کے چار دن گزارنے کے لئے آتا ہے اس بڑا بقی صدے کے اندمال کے لئے جو من خدا سے نے مثالیت کی نئی ترجمانی کی۔ اور کہا کہ شعور کائنات کا خالق ہے۔ اس طرح گویا انسان کو وہ بارہ کائنات میں مرکزی مقام حاصل ہو گیا۔ جب فلسفے میں حقیقت پسندی کے رجحانات رونما ہوئے اور جو من مثالیت کا ظلم ٹوٹ گیا۔ تو موضوعیت نے ایک اور قالب بدلا اور موجودیت کو ختم دیا۔ موجودیت پسندوں کے نظریات میں شدید اختلافات ہیں لیکن اس بات پر سب متفق ہیں کہ انسان کے لئے صرف لمحہ گریزاں ہی اہمیت رکھتا ہے اور وہ اس سے فیضِ بابِ جوئے میں فاعلِ مختار ہے کسی قسم کے تعصبِ اعمیل اور اخلاقی قدروں کی ضرورت نہیں ہے اس طرح موضوعیت انتہا کو پہنچ چکی ہے وائٹ ہیڈ نے رومانیت کی تعریف کرتے ہوئے طبیعیات کے جدید نظریات کو اس کی توثیق و اثبات میں پیش کیا ہے اور رنگِ دشت کو احساساتِ خوب کر کے رومانی طرزِ فکر کے احیاء کی کوشش

کی ہے برٹنڈیل کے خیال میں طبیعیات جدیدہ کی یہ ترجمانی صحیح نہیں ہے۔

تذکرہ موضوعیت کے اثرات سے ادب و فن بھی محفوظ نہیں رہ سکتے۔ فن کا بیشک ذاتی جذبہ تخیل ہی کو
 بھانے کا رونا ہے اور جذبہ تخیل کی بددھلی حیثیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن فن کے مثالی پیکر خارج یا شے کے
 بدل بدل ہی بہ صورت پذیر ہوتے ہیں۔ سخن و جمل صرف موضوع میں ہی نہیں جوتا بلکہ شے میں بھی موجود ہوتا ہے
 اور تجربے کا مادہ بہ صورت شے ہی کو سمجھا جاسکتا ہے۔ شے ہی تجربے میں قدر پیدا کرتی ہے۔ موضوع یا شے
 کے بغیر نہ جمالیاتی قدر کی تخلیق ممکن ہے۔ ہر دافلاتی قدر صورت پذیر ہو سکتی ہے۔ از بسکہ قدریں کسی واضح نصب العین
 کی طرف رہنمائی کرتی ہیں۔ اس لئے جو فن کار مرعیانہ دافلیت کا شکار ہو جائے اس کا کوئی نصب العین ہوتا ہی نہیں
 نتیجہ وہ ادھر ادھر چھٹکتا پھرتا ہے اور زندگی کی بے حاصل کامیابی کا مادہ ہوتا ہے۔ ہمارے زمانے کے تنزل پذیر
 مغربی معاشرے میں موجودیت، ادارہ واقفیت، ملکیت، واداد غیرہ کی تحریکیں اسی موضوعیت کی پیداوار ہیں۔
 جب اخلاق میں موضوعیت بار پاتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنی ذات ہی کو خیر و شر
 اور حق و صداقت کا معیار سمجھنے لگتا ہے۔ اس کی نگاہوں میں تمام موضوع معیار باطل ہو کر رہ جاتے ہیں۔ خیر ہی
 ہے جسے میں خیر سمجھتا ہوں اور شر ہی ہے جسے میں شر سمجھتا ہوں؟ یہ نقطہ نظر فردیت اور لذتیت کی
 پرورش کرتا ہے۔ جس معاشرے میں یہ رجحان پیدا ہو جائے اس میں جتنے افراد ہوتے ہیں اتنے ہی خیر و شر
 کے معیار بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ ظاہراً معیار کا تعلق خارج سے ہے کیونکہ معیار ہمیشہ خارج ہی میں ہوگا۔
 ورنہ وہ معیار نہ رہے گا اور جب ہر شخص اپنی ہی ذات کو خیر و شر کا معیار و مصدر سمجھنے لگے گا تو اس نفسی
 کیفیت کو تقویت ہم پہنچے گی جسے رنگیت کا نام دیا جاتا ہے۔ فردیت اور رنگیت کے تجزیہ کی رجحانات
 معاشرے کا تیز اثر کھیر کر رکھ دیتے ہیں۔ اس معاشرے کے افراد اپنی صحت مندی اور سربستہ حقیقت سے
 باہم ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ گریز یا لذتوں کے مسلسل تعاقب سے وہ اکٹا ہٹ اور بیزاری کے شکار ہو جاتے
 ہیں۔ اجتماعی لحاظ سے معاشرہ تنزل پذیر ہو جاتا ہے۔

ذکورہ صدر تصدیقات کی روشنی میں مرعیانہ دروب بینی اور سبلی موضوعیت ہی کو تنزل پذیری

کا ٹھکانہ دیا جاسکتا ہے۔

مطالعہ فلسفہ

ایک دن دو رات گشتگو میں راتم کے ایک دوست نے کہا میرا جی چاہتا ہے کہ فلسفہ پڑھوں، لیکن ابد الطبیعیات سے گھبراتا ہوں کہ اس کے مسائل نہ صرف دقیق اور پیچیدہ ہیں بلکہ نتائج کے لحاظ سے بھی بے ثمر ہیں۔ کیا کوئی ایسا طریقہ نہیں ہے کہ میں ابد الطبیعیات کا مطالعہ کئے بغیر فلسفے کی تفہیم کر سکوں میں نے کہا ابد الطبیعیات سے سفر کی کوئی بھی صورت ممکن نہیں ہے کیونکہ ہر شخص کی خواہ وہ پڑھا لکھا ہو یا ان پڑھ ہو کوئی نہ کوئی ابد الطبیعیات ضرور ہوتی ہے۔ یہ سن کر وہ متعجب ہوئے اور بے اختیار بول اٹھے کیا میری بھی کوئی ابد الطبیعیات ہے؟ میں نے کہا یقیناً ہے اور حتی القدر انہیں سمجھانے کی کوشش کی لیکن ان کا تعجب آخر صحبت تک رفع نہ ہو سکا۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ وہ بھی پڑھے لکھے لوگوں کی طرح فلسفے کو محض نظریات کا دفتر سمجھتے ہیں اور اس کے عمل پہلو کی طرف ان کا ذہن مبطل نہیں ہوا۔ ظاہراً فلسفے میں نظریے کو عمل سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ جس نظریے کی عملی تعبیر ممکن نہ ہو وہ محض نیرنگ خیال ہوتا ہے اور جس عمل کے پیچھے کوئی نظریہ نہ ہو وہ نتیجہ خیز نہیں ہوتا۔ پروفیسر شٹر کہتے ہیں۔

”وہ دعویٰ بڑی جرات سے کیا جاسکتا ہے کہ فطری یہ جان اپنی حقیقت کے لحاظ سے عمل پر مبنی ہے۔ فلسفے کے ابتدائی مسائل وہی ہیں جو زندگی کے عملی مسائل کے نتائج تک پہنچنے سے حاصل ہوتے

ہیں ان کا تعلق اس نظریے سے ہے جس کی تصدیق و توثیق عمل کو کرنی چاہیئے ۔

خود بالا سئلے کو بھی لیجئے ہر شخص دانستہ یا نادانستہ طور پر ایک مخصوص مابعد الطبیعیات رکھتا ہے جس سے اس کے افعال و اعمال اور اخلاقی قدیں متفرق ہوتی ہیں جس شخص کا نظریہ کائنات اور زندگی کے متعلق محدود ہو گا وہ وہیہ ہمیشہ کو اپنی زندگی کا مقصد واحد سمجھے گا اور طلبِ زندگی کو کوشش میں کسی قسم کے جبر و استھصال سے دریغ نہیں کرے گا نتیجتاً اس کے دل میں محدود ہی انسانی، احسان اور مروت کے احساسات شہر کر رہ جائیں گے لیکن جو شخص تہذیبِ نفس کے حصول کو اپنا مقصد حیات سمجھتا ہے اور کائنات کی بے پناہ وسعتوں میں اپنا مقام معین کر کے اس کے مطابق زندگی گزارنے کی کوشش کرتا ہے اس کی اخلاقی قدیں مختلف ہوتی ہیں۔ وہ ذرا مال کو مقصود بالذات نہیں سمجھتا بلکہ اسے حصولِ مسرت کا ایک وسیلہ گردانتا ہے بعض لوگ ایسے بھی ہیں جن کا نظریہ حیات کھانے پینے اور بچتے پیدا کرنے تک محدود ہوتا ہے۔ وہ بے مقصد زندگی گزارتے ہیں اور حیوانات کی طرح اپنی میعاد پوری کر کے صغیر ہستی سے غائب ہو جاتے ہیں۔ کائنات کی کثرت اور حیات و موات کے متعلق سوچنا تو ایک طرف مگر ان کو اس بات کا شعور بھی نہیں ہوتا کہ ہم زندہ ہیں اور ہمیں اس زندگی کو بہتر طریقے سے گزارنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ انہی لوگوں کے متعلق ایک چینی مفکر نے لکھا ہے

• انسان اور حیوان میں محض تنوع و سازق ہے اور بعض لوگ اس فرق کو بھی نظر انداز کر دیتے ہیں ؟

فلسفے کا مطالعہ آگاہیِ زمیست کو بیدار کرتا ہے جو تہذیبِ نفس کے سفر کی پہلی منزل ہے۔ بظاہر یہ ایک عجیب سی بات ہے کہ کسی شخص سے پوچھا جائے کیا آپ جانتے ہیں کہ آپ زندہ ہیں ؟ یہ سن کر مخاطب غفلت میں ہو گا اور پوچھنے والے کے ذہنی توازن پر شک بھی کرنے لگے گا۔ لیکن حقیقت یہی ہے کہ بہت کم لوگوں کو روزمرہ کی بے پناہ مصروفیتوں میں الجھ کر اس بات کا شعور باقی رہتا ہے کہ وہ زندہ ہیں۔ اور یہ قدست کا محض ایک کرشمہ بلکہ حادثہ ہے کہ انہیں اس دنیا میں بسر کرنے کے لئے چند سالوں کی فرصت مستعار میسر آگئی ہے۔ وہ زندگی کی تلک و دو میں اس طرح تنہم ہوتے ہیں کہ انہیں اس کے متعلق سوچنے کا موقع ہی نہیں مل سکتا۔ گویا درختوں کی کثرت سے جنگل غائب ہو جاتا ہے

وہ اپنے گرد و پیش دوسرے لوگوں کو مرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو چونک اٹھتے ہیں۔ ان کے ذہن کو
 جھٹکا سا لگتا ہے کہ یہ وقت ان پر بھی آنے والا ہے مگر چند دنوں کے بعد بدستور اپنے مشاغل میں
 مصروف ہو جاتے ہیں۔ یاما نے یڈھشٹر سے پوچھا تھا، دنیا میں سب سے زیادہ عجیب بات کون
 سی ہے۔ یڈھشٹر نے جواب دیا۔ یہ کہ لوگ ہر روز دوسروں کو مرتے ہوئے دیکھتے ہیں اور پھر اس
 طرح زندگی گزارتے ہیں جیسے خود انھیں موت نہیں آنے گی۔ "فلسفہ کے مطالعہ سے انسان کو
 زندگی اور موت کے مسائل پر غور کرنے کی تحریک ہوتی ہے جس سے وہ اپنی زندگی کو چند واضح مقاصد
 کے تحت گزارنے کی کوشش کرتا ہے۔ ایک دانش ور کا قول ہے کہ موت نے فلسفے کی تخلیق کی تھی۔
 اس کا مطلب یہ ہے کہ جب انسان موت اور فنا کے تلخ حقائق کا سامنا کرتا ہے تو اسے شدید ذہنی
 صدمہ پہنچتا ہے اور وہ موت سے سمجھوتہ کرنے کی شعوری کوشش کرتا ہے جس سے اس کی فکری صلاحیتیں
 بیدار ہو جاتی ہیں۔ موت پر غور کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ بدھ، شوپنازا یا عمر خیام کی طرح سلسی اور
 منفی نظریہ حیات ہی اختیار کر لیا جائے اور انسان موت کے خوف سے زندگی گزارنے سے بھی
 ڈرنے لگے۔ یاسدیت اور قنوطیت ذہنی ناچنگل کی دلیل ہے۔ ایک باغ نظر اور صحیح الدماغ شخص
 موت سے خوفزدہ نہیں ہوتا بلکہ اسے ایک اٹل حقیقت سمجھ کر قبول کر لیتا ہے اور پھر اپنی زندگی حسن
 طریقے سے گزارنے کی کوشش کرتا ہے۔ موت سے بھاگ کر اس پر قابو نہیں پایا جاسکتا بلکہ زندگی کو
 احسن طریقے سے گزارنے سے اسے سونہر کیا جاسکتا ہے۔ رومی فلسفی سینکڑوں نے لگا تو اس نے اپنے
 بیٹوں سے کہا: میں تمہارے لئے ایک نہایت قیمتی میراث چھوڑے جا رہا ہوں عقل و دانش سے
 گذاری ہوئی زندگی کی مثال: موت پر غور کرنے سے زندگی کی حقیقی قدر و قیمت معلوم ہوتی ہے اور انسان
 اس کے ایک ایک لمحے سے مستفید ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ سچی رجائیت قنوطیت کے مرحلے
 سے گذر جانے کے بعد میسر آتی ہے۔ اس کے طفیل انسان موت کا خندہ پیشانی سے استقبال کرنے
 کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ آگسٹس نے مرتے وقت اپنے اقرباء سے کہا تھا: تم جانتے ہو میں نے
 اپنی زندگی کا پارٹ اچھی طرح ادا کیا ہے۔ اب تائیاں پیٹ کر مجھے شیخ پر سے رخصت کر دو۔

فلسفہ نام ہے مدلل علم اور دانش دوستی کا۔ اس کے مطالعہ سے انسان کی فکری صلاحیتیں
 بہت سے کار آتی ہیں عقل و خرد جیسے فلاسفر نے نفسِ ناطقہ کا نام دیا ہے انسان کو حیوانات سے
 ممتاز کرتی ہے۔ جدید مجریہ میں ابراہیم و شعور کی بیداری کے ساتھ انسان حیوانات کی صف سے جدا
 ہوا تھا۔ اور اسی کے فروغ سے وہ تہذیب و تمدن کی برکات سے روشناس ہوا۔ حیثیت کی سطح پر آج
 بھی اس میں اور حیوان میں فرق نہیں کیا جا سکتا۔ جو لوگ ہدایت کے مقام میں ادا ان کی جبلتوں پر عقل و خرد کا
 نفرت نہیں ہے وہ حیوانات ہی کی زندگی گزار رہے ہیں۔ شدید غضب، بھوک اور بوس کی حالتوں میں
 جانور انسانیت کو تار تار کرنے میں کوئی باک محسوس نہیں کرتے عقل و خرد نہ صرف شرفِ انسانیت کی
 محافظ ہے بلکہ تہذیب و دانشتگی کی پاسبان بھی ہے۔ وہ جبلتوں کو کھل کھیلنے سے باز بھی رکھتی ہے اور
 ان کے اظہار میں لطافت بھی پیدا کرتی ہے۔ ایک خرد مند مذہب شخص بھی اپنی جبلتوں کی تسکین کرتا ہے
 لیکن اس کا پیرایہ اظہار ہر حال لطیف اور شائستہ ہوتا ہے۔ فلسفہ عقل و خرد کی پرورش اور تربیت کر
 کے مقامِ انسانیت کو برقرار رکھتا ہے۔

مطالعہ فلسفہ سے انسانِ فاضل، انسانی اخلاقی اور مذہبی تقصبات سے نجات پا کر انسان کو انسان کی
 حیثیت سے دیکھنے لگتا ہے۔ اور عقلِ تیرنس کسی انسانی چیز کو اپنے سے غیر نہیں سمجھتا۔ اس سے انسانِ بدست
 کے غضبِ العین اور اس کی متفقہ اخلاقی قدروں، ہمدردی انسانی، کشادگیِ قلب اور وسعتِ مشرب کو تقویت
 جم پہنچتی ہے۔ جدیدوں سے نسلِ رنگ، مذہب اور زبان کے تقصبات کے باعث بنی نوعِ انسان کے مختلف
 گروہوں نے اپنے گرد مریضوں کا گھر کر رکھے ہیں جو شخص میرے حصار کے اندر ہے وہ میرے لئے
 اچھا ہے اور جو اس سے باہر ہے وہ بُرا ہے۔ غیر دشمن کے اس عجیب و غریب نظریے نے نوعِ انسان کو
 متحارب ٹولہوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ گورے رنگ والے رنگ والوں کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور
 نڈر رنگ والے گندمی رنگ والوں سے نفرت کرتے ہیں۔ خود غرض اور مقصد آزمایا ستہ ان خصوصیات اور منافرت
 کے ان جذبات کو بظرف کاتے رہتے ہیں لیکن ان کی غریبی کوششوں کے باوجود فلاسفہ عالم کے جبرگیر نظریات
 ان حدود میں معتد نہیں کئے جاسکتے۔ ستر آقا، ایک شمس، فلاطینوس، ابن سینا، کندی، کانت، ہابز، نڈرسل

وغیرہ ان سنگین دیواروں کو متزلزل کرتے رہے ہیں اور انھوں نے انسان دوستی کے حسب العین کو فروغ
انسان سکھوں سے اوجھل نہیں ہونے دیا۔

فلسفے کو بجا طور پر اہم العلوم کہا جاتا ہے۔ اکثر علوم یا تو فلسفے سے شریعت ہوتے ہیں اور یا اپنے
حقائق کی ترجمانی و تفسیر کے لئے فلسفے کے محتاج ہیں تحقیقی علوم کا انحصار مشاہدے اور تجربے کی بنا پر ہے
حقائق کا فراہم کرنا ہے۔ ان حقائق و نتائج کی قدردانیت کا تعین فلسفے کا کام ہے۔ آج کل بعض لوگ اس
خیال کا اظہار کر رہے ہیں کہ سائنس کی ترقی سے فلسفے کو ضعف آگیا ہے اور وہ دن دور نہیں جب فلسفہ
سائنس میں ضم ہو کر رہ جائے گا۔ یہ محض نظر ہے۔ سائنس اپنی ترقی کے باوجود قدردان اور نصب العینوں کا تعین
نہیں کر سکتی۔ صحیح تو یہ ہے کہ سائنس دان خود بھی قدردان کے تشخص کو اپنے حلقہ تحقیق سے خارج سمجھتے ہیں۔
سائنس کے انکشافات و اختراعات کے جو اثرات فلو نظریہ اور اخلاق و عمل پر مترتب ہوتے ہیں ان کا
جائزہ لینا فلسفے کا کام ہے۔ مثال کے طور پر آئن سٹائن، پلانک، ڈی ہائیمر وغیرہ نے جدید طبیعیات
میں جو اہم انکشافات کئے ہیں ان کی ترجمانی کا حق و انت بیہ اور برٹنڈ رسل نے ادا کیا ہے اور رائے
اور قوت کے متبادل ہونے کی دریافت کا جو رول مابعد الطبیعیات اور نفسیات پر ہوا ہے اس کا
تجزیہ کیا ہے۔ علاوہ انہیں فلسفہ شروع ہی سے سائنس کی ترقی کے لئے زمین ہوار کرتا رہا ہے۔
فلسفہ عقل استدلال پر نذر دیتا ہے۔ جس سے تفکر و تدبیر کی صلاحیتیں اجاگر ہو جاتی ہیں اور ادا اہم و
خرافات کا لٹم شکست و ریخت ہو جاتا ہے۔ جس ملک میں فلسفے کو فراہم سمجھا جائے اس میں سائنس
کا پتہ پکنا امر محال ہے۔ اسلامی ممالک میں سائنس کی ترقی نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ
ان میں اہل علم فلسفے کو شروع سے مذہب کی کنیز سمجھتے رہے ہیں اور اس کا مستقل بالذات حیثیت
سے کسی مطالعہ نہیں کیا گیا۔ اس حلقہ نقطہ نظر سے علمی تحقیق کو شدید حد تک پہنچا ہے اس کے نتائج
ہمارے سامنے ہیں۔ سائنس کے انکشافات اہل مغرب کرتے ہیں اور ہم مخصوص کی تاویل سے جا کر
کے انھیں ان انکشافات پر غصہ کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے عقل و فکری قوت ادا و
جو پکے ہیں۔ فلسفے کے مطالعہ سے، علمی اخلاقی قدردان کی نشان دہی میں مدد ملتی ہے۔ انسانی معاشرے

میں صدیاں سے طلب جاہ اور کسب زر کو اہمیت دے جا حاصل رہی ہے۔ آج بھی دولت کو حصول حکومت کا اور حکومت کو حصول دولت کا وسیلہ سمجھا جاتا ہے اور ہمارے معاشرے میں بہترین ذہن و باخ رکھنے والے لوگ دن رات اپنی کے حصول کے لئے مجنونانہ دھڑ دھوپ میں مصروف ہیں۔ فلاسفہ ان غلط اور سلبی قدروں کے بھرپور شیعہ کے راستے میں حائل ہوتے رہے ہیں۔ اور اس نوع کے طاقت ور مفکر آزماؤں کو وقتاً فوقتاً یاد دلاتے رہے ہیں کہ دولت اور حکومت دانش و خرد اور تہذیب و شائستگی کا نعم البدل ثابت نہیں ہو سکتیں۔ اُمراء اور روسا کی سب سے بڑی بے نصیبی یہی ہے کہ انہیں اپنی محرومی کا احساس تک نہیں ہوتا۔ البیرونی لکھتا ہے: ”حکما کو دولت سے محرومی کا احساس ہوتا ہے لیکن اُمراء کو علم و دانش سے محرومی کا مطلق احساس نہیں ہوتا۔“ راقم نے ایک مجلس میں البیرونی کے اس قولے کا ذکر کیا تو ایک شخص مسکرا کر کہنے لگے: ”دولت اور حکومت ہی سب کچھ ہے فلسفہ یا دانش یا پھر یا جو کچھ بھی اسے کہا جائے چند ”سر پیرے“ لوگوں کا مشغلہ ہے۔“ انہیں اس بات کا احساس تک نہیں تھا کہ یہی چند ”سر پیرے“ شرفِ انسانیت کے محافظ اور عظمتِ نوعِ انسانی کے پاس ہیں۔

عہد نامہ قدیم میں آیا ہے۔

”لیکن حکمت کہاں ملے گی

اور خرد کی جیسگ کہاں ہے

نہ وہ سونے کے بدلے مل سکتی ہے

نہ چاندی اس کی قیمت کے لئے نکلے گی

اور نہ قیمتی سیلانی پتھر یا نیلم

بلکہ حکمت کی جگہ مرجان سے بڑھ کر ہے

نہ کشش کا پکھراج اس کے برابر ٹھہرے گا

نہ چوکھا سونا اس کا مول جوگا۔“

(نوحہ ایروب)